



Enrico Comba e Margherita Amateis

Le porte dell'anno: cerimonie stagionali e maschere animali

Accademia University Press

8. Maschere invernali e riti stagionali: un percorso comparativo tra America ed Europa

DOI: 10.4000/books.aaccademia.5454

Editore: Accademia University Press

Luogo di pubblicazione: Torino

Anno di pubblicazione: 2019

Data di messa in linea: 20 décembre 2019

Collana: Collana di studi del Centro Interdipartimentale di Scienze Religiose - Università di Torino

ISBN digitale: 9788831978811



<http://books.openedition.org>

Edizione cartacea

Data di pubblicazione: 1 décembre 2019

Notizia bibliografica digitale

COMBA, Enrico ; AMATEIS, Margherita. *8. Maschere invernali e riti stagionali: un percorso comparativo tra America ed Europa* In: *Le porte dell'anno: cerimonie stagionali e maschere animali* [online]. Torino: Accademia University Press, 2019 (creato il 26 avril 2021). Disponibile su Internet: <<http://books.openedition.org/aaccademia/5454>>. ISBN: 9788831978811. DOI: <https://doi.org/10.4000/books.aaccademia.5454>.

8. Mascherate invernali e riti stagionali: un percorso comparativo tra America ed Europa

Chi crederebbe che tra i papisti vi siano stati tribunali tanto imbecilli, vili e barbari, da condannare a morte dei poveri cittadini che non avevano commesso altro delitto che quello di avere mangiato carne di cavallo in Quaresima? Il fatto è purtroppo vero: ho fra le mani una sentenza di questo genere. E quel che è più strano, è che i giudici che hanno pronunciato simili sentenze si sono creduti superiori agli Irochesi.

Voltaire, *Dictionnaire philosophique*,
s.v. *Carême*, 1769.

372

1. *Le Maschere del Nuovo Anno*

I popoli di lingua irochese che abitavano il Nord-Est del continente americano celebravano un tempo una grande festa dell'Anno Nuovo nei primi mesi dell'inverno. I Seneca chiamavano questa festa *kaiwanoska'kó-wah*, Festa di Metà Inverno o Festa dell'Anno Nuovo. Il nome datole dai Mohawk, *kanohwaróri*, si apparenta al termine riportato dai missionari Gesuiti del XVII secolo a proposito degli Huron, ossia *onohuaroia* e forme simili¹. Secondo la tradizione irochese, questa cerimonia si svolgeva dopo la prima luna nuova successiva alla culminazione allo zenit delle Pleiadi², un fenomeno che si può osservare nel periodo tra Gennaio e Febbraio. In quest'occasione comparivano personaggi mascherati, gesticolanti e scatenati, che praticavano riti di guarigione a beneficio di qualche paziente e sembravano avere lo scopo di scacciare dal villaggio gli elementi malefici e le forze negative.

Nel febbraio del 1637 il missionario gesuita Paul Le Jeune, che si trovava nel villaggio huron di Ossossané, situato

aA

1. Tooker 1978: 457.
2. Hirschfelder & Molin 1992: 181.

sulla sponda canadese della Georgian Bay, ebbe l'opportunità di osservare una danza mascherata, celebrata per la guarigione di un paziente. I partecipanti impersonavano degli esseri con la gobba e indossavano maschere di legno. Alla fine della danza le maschere vennero appese su pali e poste sulle abitazioni, mentre "uomini di paglia" (il testo non chiarisce se si trattasse di fantocci o di uomini mascherati) erano collocati sull'ingresso, allo scopo dichiarato di spaventare e allontanare i demoni che avevano provocato le malattie³. Le parole dei missionari esprimono apertamente la loro disapprovazione nei confronti delle pratiche indigene, considerate "ridicole" e superstiziosamente inefficaci, ma costoro non si rendevano conto che l'improvvisa diffusione di malattie sconosciute, a cui quei rituali cercavano di porre rimedio, era in gran parte provocata proprio in quegli anni dal loro recente contatto con gli europei, in quanto veicoli inconsapevoli di agenti patogeni che si rivelarono micidiali per organismi, come quelli dei popoli indigeni americani, che non disponevano delle risorse immunitarie adeguate⁴.

aA

Circa un secolo dopo, nel luglio del 1743, John Bartram ebbe l'occasione di osservare, nel villaggio irochese di Onondaga, un personaggio mascherato che si comportava in modo comico e buffo. La maschera di legno attirò particolarmente l'attenzione del visitatore per il colore nero, il lungo naso e l'espressione ghignante della bocca, l'urlo impressionante, simile al raglio di un asino, e il volto circondato di folti capelli formati da pelo di bisonte. In una mano il personaggio mascherato portava un bastone e nell'altra il tipico sonaglio (che doveva essere costituito dal carapace di una tartaruga), che lo identifica come un danzatore appartenente alla Società delle Facce False. Dopo aver "gesticolato intorno al fuoco", in modo incomprensibile per l'ignaro

373

3. "Le 10. on fit une danse pour la santé d'un malade [...] tous les danseurs estoient contre-faits en bossus, avec des masques de bois tout à fait ridicules, & chacun un baston en main, voila un excellente medecine, à la fin de la danse au commandement du sorcier *Tsondacoïane*, tous ces masques furent pendus au dessus d'une perche au dessus de chaque cabane, avec des hommes de paille aux portes pour faire peur à la maladie & donner l'espouuante aux demons qui les faisoient mourir" (JR vol. 13 : 262-263).

4. Trigger 1988: 526-527.

osservatore, la figura mascherata si allontanò dall'abitazione improvvisamente così com'era comparsa⁵.

Le Facce False, tra gli Irochesi, erano personificazioni di esseri mitici che vivevano in regioni selvagge e isolate, ai margini del mondo conosciuto, sulle montagne, o che vagavano nelle foreste: entità comuni alla maggior parte delle popolazioni amerindiane. Numerosi racconti della tradizione orale irochese parlano di cacciatori che, penetrando nell'interno delle regioni boschive, si trovano improvvisamente di fronte a strani esseri, dall'aspetto semi-umano, che guizzano da un albero all'altro, oppure appaiono come teste prive di corpo, "facce" quindi, con lunghi capelli ondeggianti. Normalmente queste creature si mostrano benevole, a patto di essere pacificate con l'offerta di un po' di tabacco oppure con della farina di mais. Talvolta essi possono manifestarsi in sogno al cacciatore e proprio da questi sogni si pensa che abbiano avuto origine le prime maschere che le raffigurano⁶.

Le cerimonie che riguardavano queste maschere consistevano in offerte di tabacco, con le quali si cercava di pacificare questi esseri selvaggi e si chiedeva loro di disperdere le malattie che affliggevano le persone, gli animali e i raccolti. Tali azioni rituali combinavano riti terapeutici, svolti su richiesta di singoli pazienti nelle loro case, con pratiche cerimoniali rivolte a propiziare un buon raccolto e la protezione dei campi coltivati per l'intera comunità. Il potere delle maschere si pensava che fosse inoltre un'importante espediente per allontanare e sconfiggere le opere di stregoneria che mettevano in pericolo la vita e il benessere della collettività⁷. Con il termine di "Facce False" (*False Faces*) si designano nelle comunità irochesi anche i membri delle

aA

5. "At night, soon after we were laid down to sleep, and our fire almost burnt out, we were entertained by a comical fellow, disguised in as odd a dress as *Indian* folly could invent; he had on a clumsy vizard of wood colour'd black, with a nose 4 or 5 inches long, a grining mouth set awry, furnished with long teeth, round the eyes circles of bright brass, surrounded by a larger circle of white paint, from his forehead hung long tresses of buffaloes hair, and from the catch part of his head ropes made of the plated husks of Indian corn; I cannot recollect the whole of his dress, but that it was equally uncouth; he carried in one hand a large staff, in the other a calabash with small stones in it, for a rattle, and this he rubbed up and down his staff; he would sometimes hold up his head and make a hideous noise like the braying of an ass" (Bartram 1751: 43).

6. Fenton 1987: 27.

7. Hirschfelder & Molin 1992; Ritzenthaler 1969.

società cerimoniali, i quali durante le celebrazioni rituali, specialmente in occasione della Cerimonia d’Inverno, indossano maschere e conducono azioni purificatorie e terapeutiche. Nella lingua dei Seneca, una delle nazioni che componevano la Confederazione degli Irochesi, la maschera è designata dalla parola *gagóhsa*, che significa semplicemente “faccia”⁸. In occasione della Cerimonia d’Inverno, le maschere erano indossate dai membri della Società che praticavano riti terapeutici, andando di casa in casa e scacciando malattie e influenze nefaste. Anche i ragazzi le potevano indossare, facendo una questua di casa in casa per raccogliere offerte di tabacco e di dolci⁹.

Mary Jemison, una donna rapita dai Seneca quando aveva dodici anni e adottata nella comunità indigena dove scelse volontariamente di trascorrere il resto della sua vita, riporta in un libro di memorie una vivace descrizione della festa dell’Anno Nuovo come veniva celebrata dai Seneca verso la fine del XVIII secolo. Le solennità venivano inaugurate negli ultimi giorni di Gennaio e i primi di Febbraio con il sacrificio di due cani bianchi, che erano strangolati. I corpi degli animali venivano poi ornati con nastri e festoni colorati e appesi a un palo accanto alla casa del consiglio. Tutti i fuochi nelle case venivano spenti e, dopo aver ripulito accuratamente il focolare dal carbone e dalla cenere rimasti, erano riaccesi. I membri del “comitato” come viene chiamato dalla Jemison, un gruppo di individui del villaggio che assumeva la parte attiva nella conduzione della cerimonia, andavano di casa in casa, spargendo la cenere con una spatola¹⁰. Il giorno successivo gli stessi personaggi, che indossavano un costume di pelle d’orso, facevano il giro delle abitazioni del villaggio chiedendo a ciascuno un’offerta di tabacco o di incenso, la classica questua rituale che si ritrova frequentemente in contesti cerimoniali simili. Essi agitavano i caratteristici sonagli costituiti da un guscio di tartaruga immanicato, con il quale sfregavano le pareti e gli stipiti delle porte durante la loro visita¹¹. Infine, il quarto giorno

8. Fenton 1987: 27.

9. Fenton 1978: 305.

10. Seaver 1856: 224-225.

11. Id.: 226.

della celebrazione, i membri del “comitato” indossavano maschere fatte con foglie di mais, le “Facce di Mais” (*Husk Faces*), simili alle Facce False e a loro strettamente associate. Queste figure mascherate andavano ancora di casa in casa sollecitando offerte e cospargendo di terra il volto di coloro che non si dimostravano sufficientemente generosi¹². Questo giro tra le case assumeva tuttavia anche la funzione di scacciare le entità negative e i mali che affliggevano la comunità, in un generale rinnovamento e rigenerazione periodica, aspetto questo che caratterizza ancora oggi in molte parti del mondo i riti che segnano la fine di un ciclo annuale e l'inizio di un nuovo periodo.

I danzatori mascherati sono raffigurati come personificazioni di esseri potenti e benevoli, che promuovono la crescita dei raccolti e dei campi, ma possono anche garantire la fortuna nella caccia. Tuttavia, gli spiriti che vengono impersonati dalle Facce di Mais appaiono soprattutto come spiriti delle piante coltivate, a differenza delle Facce False che rappresentano gli spiriti della foresta, anche se le maschere compaiono spesso appaiate e le loro funzioni finiscono per sovrapporsi e confondersi¹³. Il riferimento alla fecondità umana è reso esplicito soprattutto dalle maschere che impersonano spiriti femminili e che spesso portano con sé i propri bambini. D'altra parte le Facce di Mais sono considerate anche come esseri temibili, cannibali che talvolta rapiscono i bambini, specialmente quelli più disubbidienti, per portarli nella foresta e divorarli. Si pensa che rappresentino degli esseri ancestrali, che “sono sempre stati qui fin dalle origini delle cose”, ma sono considerati meno potenti delle Facce False. Il loro aspetto è quello di un essere simile agli umani, ma con il corpo coperto di pelliccia, ad esclusione

aA

12. “On the fourth or fifth day, the committee make false faces of the husks, in which they run about, making a frightful but ludicrous appearance. In this dress, still wearing the bearskin, they run to the council-house, smearing themselves with dirt, and bedaub every one who refuses to contribute something toward filling the basket of incense, which they continue to carry, soliciting alms. During all this time, they collect the Evil Spirit, or drive it off entirely, for the present, and also concentrate within themselves all the sins of the tribe, however numerous or heinous” (Seaver 1856: 226).

13. Fenton 1978: 461.

del viso. Essi parlano in modo poco comprensibile, emettendo suoni gutturali soffiando con la bocca¹⁴.

Mentre la produzione delle maschere in legno scolpito delle Facce False era, e rimane, una prerogativa essenzialmente maschile, l'intreccio delle foglie di mais per la realizzazione delle Facce di Mais è un lavoro femminile, anche se la maggior parte di coloro che indossano le maschere sono uomini. Come nel caso delle Facce False, anche tra le Facce di Mais il comportamento clownesco, inteso a far ridere e divertire il pubblico, è una delle componenti più significative delle loro apparizioni.

Maschere rituali venivano praticate, nei mesi invernali, da molti altri gruppi che abitavano le regioni adiacenti al territorio dei popoli di lingua irochese. Ad esempio, il pastore anglicano David Brainerd, appartenente alla *Society in Scotland for the Propagation of Christian Knowledge*, descrive il suo incontro, nel maggio del 1745, con uno strano personaggio mascherato in uno dei villaggi del Delaware della Pennsylvania situato su un'isola sul fiume Susquehanna, probabilmente McCormick Island. L'apparizione di questa figura non mancò di suscitare una forte emozione nell'animo del missionario, evocando immagini di terrore e apprensione alla presenza di qualcosa che sembrava quanto mai vicino ai più oscuri "poteri infernali". Costui apparve nel suo "abbigliamento pontificale", avvolto fino ai piedi in pelli d'orso e con il volto coperto da una grande maschera di legno dipinta, per metà in nero e per metà di colore "rosiccio". La bocca della maschera presentava una "stravagante" espressione distorta e la parte superiore era attaccata a un copricapo di pelle d'orso che ricopriva interamente la testa. Il personaggio impugnava un sonaglio fatto con il guscio immanicato di una tartaruga, lo stesso strumento usato invariabilmente dalle maschere irochesi delle Facce False¹⁵.

377

aA

14. Id.: 395-96.

15. "But of all the Sights I ever saw among them, or indeed any where else, none appear'd so frightful or so near a kin to, what is usually imagin'd, of *infernal Powers*; none ever excited such Images of Terror in my Mind, as the Appearance of one who was a devout and zealous Reformer, or rather restorer, of what he suppos'd was the ancient Religion of the *Indians*. He made his Appear – in his *pontifical Garb*, which was a Coat of *Bears Skins*, dress'd with the Hair on, and hanging down to his Toes, a Pair of Bear-Skin Stockings, and a great *Wooden Face*, painted the one Half black, the other tauny, about the Colour

Questa figura mascherata rappresentava verosimilmente Misinghalikun (*məsinkhə.li.k.an*), che veniva definita dai Delaware Unami come “maschera vivente” o “faccia solida vivente” e incarnava una sorta di guardiano degli animali selvatici, vestito di pelli d'orso e che talvolta poteva essere visto nei boschi a cavallo di un grande esemplare maschio di cervo. La sua maschera, dipinta per metà in nero e per metà in rosso, era ritualmente conservata da un custode appositamente designato e veniva indossata durante una cerimonia celebrata in primavera, oppure nella imponente Cerimonia della Grande Casa (*nkámwin*) in autunno, allo scopo di assicurare fortuna ai cacciatori¹⁶.

La maschera era quindi la manifestazione di un essere abitante delle foreste, dove vivono gli animali selvatici, di cui era il custode e il protettore. Il costume in pelle d'orso richiama inevitabilmente un animale particolarmente vicino all'uomo, dalle caratteristiche estremamente simili a quelle umane¹⁷. Si tratta quindi di una sorta di uomo-orso o di essere ibrido, metà umano e metà animale: un “Uomo Selvaggio” quale compare spesso nei rituali popolari europei, nei quali pure l'orso, l'uomo-orso o l'uomo coperto di peli come un orso si intrecciano e si confondono tra loro. Anche tra gli Irochesi, le Facce False erano spiriti della foresta, il cui leader era una figura di gigante che viveva ai margini estremi del mondo e che dominava sugli altri esseri che popolavano le foreste e potevano manifestarsi ai cacciatori che si avventuravano in luoghi remoti e isolati. Egli veniva chiamato *haduigónah*, il “Grande Difensore” o il “Grande Gobbo”¹⁸. Ricordiamo che i danzatori mascherati osservati dal gesuita Paul Le Jeune nel 1637 tra gli Huron impersonavano degli esseri con la gobba. La Grande Faccia Falsa veniva descritta come simile a un essere umano, ma di grandi dimensioni, con in mano un bastone, costituito

aA

of an Indians Skin, with an extravagant Mouth, cut very much a-wry; the Face fastened to a Bear Skin Cap, which was drawn over his Head. He advanc'd toward me with the Instrument in his Hand that he us'd for Musick in his *idolatrous Worship*, which was a dry *Tortoise-Shell*, with some Corn in it, and the Neck of it drawn on to a Piece of Wood, which made a very convenient Handle” (Brainerd 1746: 53 [corsivi nell'originale]).

16. Hirschfelder & Monin 1998: 182; Goddard 1978: 233-34.

17. A questo proposito si rimanda al nostro precedente lavoro sulla figura dell'orso nelle culture amerindiane (Amateis 2015; Comba 2015).

18. Fenton 1987: 27.

da un intero grande albero di pino, mentre il suo costume consisteva nella pelle di un gigantesco orso. Egli impugnava inoltre un sonaglio fatto con il carapace di una tartaruga, che sfregava contro il tronco del grande olmo (o del pino, secondo altre varianti) che si trova al centro della terra e dal quale egli traeva il suo potere. Il suo volto era rosso al mattino, poiché il sole nascente lo illumina, mentre diventava nero durante il pomeriggio. Tale aspetto ci riconduce al volto dipinto in due colori della maschera dei Delaware.

Secondo la leggenda sulle origini delle maschere, il Creatore incontrò ai margini del mondo appena formato uno strano personaggio, che gli disse di provenire dalle lontane Montagne Rocciose, in occidente, e che era vissuto sulla terra da sempre, poiché egli stesso l'aveva creata. Nacque così una contesa di potere soprannaturale tra il Creatore e lo straniero (che in alcune versioni è chiamato lo "sciamano gobbo"), che consisteva nel fare in modo che una lontana montagna si spostasse verso di loro. Lo straniero stava guardandosi intorno quando la montagna gli si fece quasi addosso e lui vi urtò contro con la faccia, assumendo in tal modo la caratteristica distorsione del volto che si scorge sulle maschere delle Facce False.

La Faccia Falsa accondiscese ad aiutare gli uomini che fossero venuti da lui chiamandolo "Nonno", donando loro il potere di curare le malattie soffiando sui pazienti le ceneri calde del focolare. Tale essere era infatti in grado di controllare il vento e di curare le malattie. Altre versioni del racconto attribuiscono l'origine delle Facce False ai Giganti di Pietra, una stirpe di pericolosi e temibili cannibali¹⁹.

2. *La cerimonia d'inverno sulla Costa del Pacifico*

Anche tra i popoli della Costa di Nord-Ovest americana, la stagione invernale costituiva un periodo sacro, destinato alle attività cerimoniali. Durante l'inverno si pensava che gli spiriti si avvicinassero agli insediamenti umani e fosse più facile stabilire una comunicazione tra mondo umano e mondo invisibile. D'altra parte, l'inverno era un periodo di ridotte attività economiche, in cui le scorte di cibo ac-

cumulate durante i mesi estivi consentivano di dedicare la maggior parte del tempo alle danze e alle pratiche rituali.

Durante le sue ricerche presso il villaggio dei Kwakiutl di Fort Rupert all'estremità settentrionale dell'isola di Vancouver, nel 1893-1894, Franz Boas poté assistere allo svolgimento delle cerimonie invernali che caratterizzavano il lungo periodo rituale chiamato *tseka*, termine che sembra indicare il concetto di "agire" e pertanto di "rendere manifesto il potere degli spiriti"²⁰. Il passaggio da una dimensione all'altra della vita comunitaria era segnalata da una serie di rappresentazioni simboliche che comportavano una vera e propria trasformazione della società. L'inizio della stagione invernale significava il temporaneo abbandono delle normali affiliazioni sociali secondo i legami familiari e parentali, la gerarchia di rango e la discendenza. Gli individui prendevano altri nomi rispetto a quelli utilizzati nella vita ordinaria, derivanti dalla partecipazione di ciascuno a determinate società cerimoniali, tra le quali le più importanti erano quelle che venivano chiamate le Società del Cannibale (*hamatsa* e *hamshamtsas*)²¹.

La cerimonia comprendeva un numero vastissimo di attività e pratiche rituali, ma soprattutto danze mascherate, nel corso delle quali i partecipanti impersonavano gli antenati del gruppo di parentela e gli spiriti che avevano donato loro il potere nell'epoca delle origini, riattualizzando così la comunicazione tra il mondo degli umani e il mondo degli spiriti che caratterizzava l'epoca mitica. Al centro di queste attività rituali si collocava l'iniziazione dei nuovi membri alle diverse società cerimoniali. L'iniziazione dell'*hamatsa* (il Danzatore Cannibale) costituiva una delle principali componenti intorno a cui ruotava la cerimonia invernale dei Kwakiutl. Un ruolo del tutto simile era svolto tra i Nootka dalla Società del Lupo (vedi fig. 32), i cui membri seguivano un procedimento iniziatico analogo a quello dei neofiti alla Società del Cannibale tra i Kwakiutl²².

In entrambi i casi, i giovani che dovevano essere affiliati alla Società sparivano improvvisamente e si credeva che fossero stati rapiti da uno spirito. Nel caso dei Kwakiutl,

aA

20. Holm 1990: 378.

21. Boas 1897.

22. Ernst 1952.

si trattava dello Spirito Cannibale (*Baxbakualanuxsiwae*), il “Cannibale all’estremità settentrionale del mondo”, un essere che viveva all’estremo Nord, al margine del mondo, in una terra boscosa caratterizzata da tenebre, freddo e morte. Qui gli iniziati si credeva venissero trasportati durante la loro iniziazione, restando per un certo tempo nel mondo dello Spirito Cannibale e dei suoi aiutanti, enormi uccelli dal lungo becco, che si nutrivano di cadaveri. Durante il loro soggiorno nella foresta, gli iniziati venivano “posseduti” dallo Spirito Cannibale, e ne acquisivano le caratteristiche “selvagge”: la fame incontenibile, la voracità, la ferocia, il desiderio di carne umana. Al loro ritorno, questi iniziati erano dominati dalla furia del Cannibale e dovevano essere pacificati attraverso una serie di danze e di pratiche rituali, che avevano lo scopo di ricondurre l’iniziato nel novero della società umana. Al termine di questa procedura cerimoniale, l’iniziato, finalmente acquietato e “addomesticato”, veniva rivestito con gli ornamenti di cedro che simboleggiavano l’appartenenza ormai definitiva alla prestigiosa Società del Cannibale²³.

aA Tra i protagonisti della Cerimonia d’Inverno dei Kwa-kiutl compariva il “Danzatore Folle” (*nulmal*), che si distingueva per un comportamento particolarmente violento: lanciava pietre contro gli spettatori, rompeva o distruggeva qualsiasi oggetto gli capitasse a tiro, in una vera esplosione di furia distruttiva e incontrollata. Ma, d’altra parte, i Danzatori Folli erano anche considerati come i custodi del buon andamento della cerimonia ed erano incaricati di punire coloro che in qualche modo offendevano, con un comportamento scorretto, il Danzatore Cannibale (*hamatsa*). Il danzatore *nulmal* era iniziato da esseri spirituali misteriosi, chiamati *atlasemk*, che abitavano un’isola galleggiante sulle acque di un lago, nel profondo della foresta. Colui che era stato iniziato da questi esseri ritornava dalla foresta in uno stato di vera e propria “pazzia”. Il comportamento essenzialmente “anti-sociale” del *nulmal* è descritto con grande vivacità nel racconto leggendario della prima iniziazione di un uomo da parte degli *atlasemk*. Costui ritornò al villaggio esausto e “pazzo” dopo il periodo di permanenza nella fo-

381

resta: dal suo naso colava una gran quantità di muco, che egli inghiottiva e si spalmava sul corpo; urinava e defecava in casa e solo dopo un certo tempo si riuscì a ricondurlo a un comportamento normale²⁴. Il grande naso umido è una caratteristica infatti delle maschere indossate dai danzatori *nulmal*, le quali mostrano talvolta un naso prominente, talaltra un naso schiacciato, che ricorda un muso animale, forse per rappresentare le caratteristiche mostruose degli *atlasemk*. La sporcizia e la trasandatezza sono da ricollegarsi alla loro follia distruttiva, in quanto sono modalità di comportamento che contrastano con le norme e i costumi che reggono la vita sociale ordinaria²⁵.

La Società del Cannibale, *hamatsa*, costituiva la più importante tra le società cerimoniali dei Kwakiutl e svolgeva una funzione essenziale durante le celebrazioni della stagione invernale. Il Danzatore Cannibale personificava lo Spirito Cannibale (*Baxbakualanuxsiwae*), il “Cannibale al Margine Settentrionale del Mondo”, e l’iniziazione dei nuovi membri che entravano a far parte della Società costituiva il momento centrale della Cerimonia d’Inverno. Gli iniziati appartenevano alle famiglie più autorevoli e prestigiose della comunità ed ereditavano tale prerogativa per discendenza, ma dovevano sottomettersi a una procedura rituale durante la quale si pensava che venissero rapiti dallo Spirito Cannibale e trasportati nel profondo della foresta, dove rimanevano isolati per un certo tempo.

Al ritorno da questo periodo di segregazione rituale, gli iniziati si presentavano alle soglie del villaggio, con il corpo coperto di rami di abete, e si comportavano come se fossero posseduti dallo Spirito Cannibale: si mostravano dominati da una “furia” selvaggia che li rendeva feroci e affamati, distruggevano gli oggetti su cui potevano mettere le mani e cercavano di attaccare gli astanti o di azzannarli. Gli iniziati intonavano canti che esprimevano il desiderio di mangiare carne umana e di ingoiare vivi altri esseri umani. Attraverso una serie di canti, danze e azioni rituali, essi venivano gradatamente pacificati e ricondotti alla normalità, venivano sottoposti ad alcune pratiche purificatorie e alla

24. Boas 1897: 468-69.

25. Comba 1992: 121-125.

fine integrati nella società cerimoniale come nuovi membri a pieno titolo.

Lo Spirito Cannibale, che possedeva l'iniziato durante il suo periodo di isolamento nella foresta, era descritto come un essere inquietante e mostruoso, che viveva al margine del mondo, nell'estremo Nord, una località associata all'oscurità, all'inverno e alla morte. Le sue caratteristiche ne fanno una sorta di immagine capovolta dell'umanità: selvaggio, cannibale, dominato da una furia incontrollabile e da una voracità insaziabile. Tuttavia, dal contatto con questa entità pericolosa e temibile, l'iniziato otteneva nuovi poteri e qualità, che gli consentivano di comunicare con gli animali e di poter impersonare gli spiriti, sussumendone le caratteristiche, attraverso l'uso di maschere durante le celebrazioni della Cerimonia d'Inverno, poteri che gli stessi Kwakiutl consideravano simili a quelli degli sciamani²⁶.

3. *L'irruzione periodica del disordine*

Qual è il significato generale di questi rituali che si rievano da un capo all'altro del continente americano? Innanzitutto, ritroviamo il tema della celebrazione dei cicli stagionali, strettamente intrecciati con le attività economiche della comunità. Il passaggio dalla stagione invernale alla stagione primaverile costituisce un momento di particolare pregnanza, soprattutto nelle regioni più settentrionali dell'emisfero boreale. La stagione invernale è un periodo che mette a dura prova la capacità di sopravvivenza del gruppo umano, con temperature rigide, il terreno coperto di neve e una natura che sembra essersi addormentata o agonizzante. Le fonti di cibo sono scarse e bisogna far ricorso alle scorte accumulate durante i mesi precedenti. Le giornate sono corte e le notti lunghe, il sole si abbassa sull'orizzonte e sembra perdere forza di giorno in giorno. Poi, superata la svolta del solstizio, i giorni cominciano gradualmente a riprendere ad allungarsi, il sole sembra ritrovare la sua forza e il potere dell'inverno comincia a regredire. Si annuncia la rinascita della primavera, che segna il rifiorire della vegetazione e dell'intera natura. Questo spiega certamente il concentrarsi di molte cerimonie intorno al solstizio d'inverno, che segna

spesso l'inizio del Nuovo Anno²⁷. Tuttavia, il semplice riferimento ai mutamenti stagionali, per quanto importante, non è sufficiente a spiegare le caratteristiche specifiche che assumono questi rituali, che non devono essere visti come semplici riflessi sulla società umana dei cicli "naturali". Si deve infatti ribadire che i cicli stagionali sono costruzioni culturali, attraverso le quali le società umane si sforzano di raccordare le attività economiche, sociali e cerimoniali con i mutamenti nell'ambiente e con gli indicatori provenienti dal mondo non-umano²⁸. Questo spiega perché molti di questi rituali non sembrano legati a momenti specifici del ciclo stagionale, ma sono disseminati in un arco di tempo molto ampio, che va dalla fine dei lavori agricoli (per i popoli coltivatori) nel tardo autunno, con l'inizio del periodo di clima più inclemente, fino alla tarda primavera. Per i popoli pescatori della Costa di Nord-Ovest del Pacifico, la stagione cerimoniale invernale corrispondeva al periodo in cui la pesca diveniva più difficile e pericolosa, per cui le spedizioni di pesca venivano interrotte e la gente rimaneva stabilmente nel villaggio, utilizzando le scorte che erano state accumulate durante l'estate e con la pesca autunnale.

aA

La scansione delle attività economiche si configura come un fattore particolarmente importante, il quale è stato posto al centro della riflessione da Vittorio Lanternari in un celebre volume dedicato allo studio delle "grandi feste" collettive, soprattutto in area oceaniana. Tali feste si collocano regolarmente al termine del raccolto e si presentano come una celebrazione del prodotto agricolo, legata al ritorno rituale dei morti. Infatti, secondo diversi popoli melanesiani, i morti affamati invadono, in quell'occasione, il mondo dei vivi e, nel caso non venissero accolti e saziati, scatenerebbero la loro collera sui campi e sul raccolto a venire²⁹. Alla fine della cerimonia, i morti vengono invitati ad allontanarsi e ad abbandonare il mondo dei vivi³⁰. La ricostruzione dell'antropologo italiano vede quindi alla base di questi riti un fondo estremamente arcaico, risalente alle prime fasi dell'economia agricola, costituito dal "complesso

27. Heinberg 1993.

28. Su questo tema va ricordato il pionieristico lavoro di Mauss & Beuchat 1905.

29. Lanternari 1976: 46-57.

30. Id.: 58.

agrario” dell’offerta primizia ai morti, che collettivamente ritornano a capodanno. Il coinvolgimento dei morti è conseguente all’ideologia secondo la quale il lavoro agricolo comporta lo sconvolgimento della terra, che è il dominio dei morti e determina quindi il loro inevitabile intervento³¹.

Il tema posto da Lanternari è particolarmente interessante, poiché richiama una connessione con il mondo dei morti che le fonti americane non esplicitano minimamente, ma che tuttavia risulta assai pertinente. Infatti, anche se i morti non vengono esplicitamente menzionati, la loro presenza è per lo meno evocata dal fatto che, nel caso dei Kwakiutl, le danze mascherate sono una personificazione delle figure degli antenati del tempo mitico primordiale. Questo sia in senso collettivo, come ri-attualizzazione del “popolo del mito”, gli esseri del mondo delle origini che mostravano caratteristiche al tempo stesso umane e animali, e sia in senso più particolaristico, poiché ciascun danzatore aveva il privilegio di indossare la maschera di un antenato del proprio gruppo di parentela, dal quale discendeva il suo diritto di occupare quella posizione e di svolgere quella particolare funzione cerimoniale. Inoltre, sia tra gli Irochesi che tra i popoli della Costa del Pacifico, gli spiriti incarnati dai danzatori mascherati giungevano dal mondo della foresta e sembravano per un breve periodo prendere possesso del mondo dei vivi, invadere il villaggio e le abitazioni chiedendo offerte e doni propiziatori. Ora, la foresta era anche il luogo dove si abbandonavano i cadaveri dei defunti³², quindi era al tempo stesso il mondo degli animali selvatici e il mondo dei morti.

Ma la stagione primaverile era anche direttamente legata, tra i popoli di lingua irochese, alla celebrazione dei morti. Gli Huron celebravano ogni 10-12 anni una grande festa collettiva, alla quale partecipavano diversi villaggi vicini tra loro. I corpi degli individui morti durante l’intervallo di tempo tra una festa e l’altra venivano riesumati e risepelliti in una grande fossa comune. La festa durava dieci giorni e gran parte di questo tempo era dedicato alla preparazione dei corpi per la loro ricollocazione collettiva. Ciascuna famiglia

31. Id.: 384-385.

32. Boas 1896: tav. 27.

celebrava una festa in onore dei propri defunti, durante la quale si esibivano numerosi beni e oggetti, offerti ai morti, che al termine della festa venivano distribuiti dai parenti del defunto ad amici e conoscenti. L'ultimo giorno della festa, al tramonto, le ossa e i cadaveri, avvolti in pelli di castoro, venivano deposti nella fossa, insieme ad alcuni oggetti di accompagnamento, mentre gli astanti intonavano lamentazioni rituali e canti³³. Nel 1636 il missionario gesuita Paul Le Jeune, come abbiamo visto, assistette a una grande festa dei morti celebrata nel villaggio huron di Ossossané³⁴. Questa località è stata identificata e scavata dagli archeologi del Royal Ontario Museum nel 1947 e 1948. Gli scavi hanno evidenziato la presenza dei resti di quasi settecento individui, seppelliti nella fossa collettiva, insieme a diversi oggetti di corredo, soprattutto perline, alcune pipe, ma anche degli anelli donati dai Gesuiti, a testimonianza che anche gli Huron convertiti al Cristianesimo continuavano a praticare la festa³⁵. L'ultima festa dei morti sembra sia stata celebrata dagli Huron insieme ad alcuni gruppi di lingua algonchina nel 1695, sull'isola di Mackinac, tra il lago Huron e il Michigan. Le devastazioni provocate dalle epidemie introdotte dagli Europei e dalle guerre con gli Irochesi, accentuate dai conflitti tra le potenze coloniali, portarono rapidamente alla scomparsa di molti aspetti della cultura tradizionale degli Huron.

Le fonti indicano genericamente che la cerimonia veniva celebrata in primavera³⁶. Tuttavia il missionario Le Jeune è più preciso: egli riporta che la festa era programmata per il sabato di Pentecoste. Nel 1636 la Pentecoste cadeva la domenica 11 Maggio³⁷. La Festa dei Morti, che era prevista per il sabato 10 Maggio venne posticipata al 12, a causa del brutto tempo³⁸.

Una Festa dei Morti viene ancora praticata dagli Irochesi, una o due volte all'anno, come celebrazione rivolta a tutti

aA

33. Heidenreich 1978: 374-375.

34. Si veda JR vol.10: 278-317.

35. Seeman 2011; Kapches 2010.

36. Tooker 1964: 135.

37. Si veda l'Enciclopedia Cattolica online Cathopedia (<http://it.cathopedia.org/wiki/>) per l'anno 1636.

38. JR vol.10: 288. "La feste se devoit faire le Samedy de la Pentecoste ; mais quelques affaires qui suruindrent, & l'incertitude du temps la fit remettre au Lundy".

i morti della comunità. La cerimonia, chiamata Ohgiwe o Okiwe, è organizzata da una società femminile, presieduta da due donne che appartengono a ciascuna delle due metà matrilineari in cui è divisa la comunità. La celebrazione si svolge generalmente in primavera, in Aprile, prima dell'inizio della semina, e in autunno, in Ottobre, dopo la fine dei raccolti, e si svolge durante la notte nella Casa Lunga. La cerimonia include invocazioni e ringraziamenti rivolti ai defunti, offerte di tabacco, canti e danze, distribuzioni di cibi, di dolci e di tessuti. La credenza comune è che i morti siano effettivamente presenti durante la festa, accanto ai vivi, per cui vengono lasciate offerte di cibo per loro, che i morti porteranno con sé al momento di lasciare la casa delle cerimonie per ritornare nel loro mondo³⁹.

Il periodo primaverile era quindi effettivamente anche occasione di una serie di ritualità rivolte ai morti, i quali ritornavano temporaneamente presenti accanto ai loro discendenti. Tuttavia, il significato complessivo dei rituali che abbiamo descritto sembra essere più vasto. Il legame con le attività economiche e produttive, per quanto importante, è meno accentuato di quanto non supponga Lanternari e include sia popoli orticoltori, come gli Huron e gli Irochesi, sia popoli pescatori e cacciatori, come quelli della Costa del Pacifico. Il legame con il mondo dei morti è presente, ma emerge solo come in controluce.

La sospensione temporanea delle pratiche di procacciamento del cibo e di produzione agricola sembra costituire l'occasione di una sorta di interruzione momentanea dell'ordine cosmico. Questa frattura dell'ordine consente una parziale irruzione del disordine nel mondo umano: le barriere che si frappongono tra le diverse sfere della realtà sembrano sgretolarsi. I morti e i vivi entrano improvvisamente in contatto, ma anche le distinzioni tra uomo e animale, tra villaggio e foresta, tra ragione e follia sembrano essersi parzialmente annullate. Gli spiriti della foresta fanno irruzione nel villaggio umano, sotto le spoglie delle maschere grottesche che li rappresentano e penetrano nelle abitazioni, creando scompiglio e chiedendo offerte di tabacco. Nel villaggio kwakiutl questi spiriti si impadroniscono

387

aA

di alcuni giovani e li trascinano con sé nella foresta, dove dovranno trascorrere un periodo di iniziazione e di contatto con il mondo della selvatichezza. Al loro ritorno sono “folli”, invasati, posseduti da un disordine che deve essere esorcizzato e infine allontanato, così come gli spiriti che provengono dalla foresta o dal mondo dei morti devono essere allontanati dal villaggio, per restaurare l'ordine momentaneamente sconvolto. Le maschere si presentano al tempo stesso come terrificanti e buffonesche. Esse condividono lo statuto di figure dei margini, di esseri che provengono da un mondo che si colloca negli interstizi della realtà ordinaria. Il loro comportamento si rivela contrario alle norme, trasgressivo, provocatorio, propenso a “scavalcare le frontiere e a muoversi nel mondo delle realtà nascoste”⁴⁰. Ma questo disordine non è soltanto distruttivo e destabilizzante, è anche creativo e terapeutico: è grazie all'intervento delle Facce False, con i loro gesti forsennati e sconnessi, che è possibile allontanare le malattie e le influenze negative dalla comunità. Sono i morti e gli antenati che garantiscono la riproduzione e la fertilità dei campi e del gruppo umano. È dal rapporto con il mondo della foresta che l'iniziato acquisisce potere e prestigio. I rituali stagionali mettono in scena la provvisoria sospensione dell'ordine e una dialettica tra la creatività del disordine e la tendenza di ogni sistema a rinchiudersi su se stesso e quindi a solidificarsi e a impoverirsi⁴¹. Essi sembrano mostrare la consapevolezza che l'ordine di una società e di una cultura può svilupparsi e crescere soltanto se lascia periodicamente penetrare un po' di disordine nel sistema. È in questo modo che il mondo umano può attingere nuova energia e forza vitale, rinnovando e rigenerando le interazioni che lo collegano alle altre entità che popolano l'universo: gli animali, le piante, gli spiriti e i morti⁴².

aA

40. “Bouffons sacrés et chamanes partagent un même statut d’êtres de la marge. Pour accomplir leurs rites ils doivent être capables de transgresser les normes, de chevaucher toutes les frontières et de se mouvoir dans le monde des réalités cachées” (Hell 2012 : 21).

41. Hell 2012 : 35.

42. “Si le travail et le rythme des jours maintiennent l'ordre du monde, le déchaînement des corps dans l'effervescence de la fête est le moment de suspension de cet ordre. Ces déflagrations souvent calendaires, ces excès, sont nécessaires au renouvellement de la nature ou de la société ; [...] Bacchanales, fêtes des fous et carnivals, qui autorisent

4. *Un'aria di Carnevale*⁴³

Che questi rituali abbiano un'“aria di famiglia” con i Carnevali popolari del mondo europeo emerge immediatamente anche da un'osservazione sommaria come quella che abbiamo proposto in queste pagine. Questo fatto non mancò di essere osservato dagli stessi missionari Gesuiti. Infatti proprio Paul Le Jeune, che abbiamo ripetutamente menzionato, ricordava il suo primo incontro con gli indigeni (probabilmente Innu o Micmac), a Tadoussac, alla confluenza del fiume Saguenay con il San Lorenzo, nel 1632. La vista delle pitture corporali multicolori e degli abiti confezionati con pelli di animali riportò alla mente del missionario le immagini delle mascherate e dei costumi rituali della Francia rurale in occasione del Carnevale, mentre l'immagine di alcuni individui che portavano mantelli di pelli d'orso gli rammentò le immagini dipinte di San Giovanni Battista⁴⁴. Lo stesso gesuita, il primo Febbraio di quattro anni dopo, in occasione di una danza mascherata in un villaggio degli Huron, osservava con distaccata ironia le ridicole “folle carnevalesche” messe in scena davanti a lui⁴⁵. Anche Samuel

aA

389

l'expressions des pulsions, constituant des moments d'inversion sociale où le burlesque et le rire sont destinés à lutter contre les hiérarchies sociales et politiques. Il en résulte l'évocation d'un monde à l'envers, d'un univers dont le désordre s'est emparé” (Hell 2012 : 356).

43. M.Amateis-E.Comba, *Le Porte dell'Anno*, Università degli Studi di Torino, 2014-2016 (<http://www.leportedellanno.unito.it/>)

44. JR vol. 5: 22-24. “Le lendemain un Sagamo avec dix ou douze Sauuages nous vint voir ; il me sembloit, les voyant entrer dans la chambre de notre Capitaine, où i'estois pour lors, que ie voyois ces masques qui courent en France à Caresme-prenant. Il y en auoit qui auoient le nez peint en bleu, les yeux, les sourcils, les iouës peintes en noir, & le reste du visage en rouge ; & ces couleurs sont viues & luisantes comme celle de nos masques : d'autres auoient des rayes noires, rouges & bleuës, tirées des oreilles à la bouche : d'autres estoient tous noirs hormis le haut du front, & les partie voisines des oreilles & le bout du menton, si bien qu'on eut vrayement dit qu'ils estoient masquez. [...] De dire comme ils sont vestus, il est bien difficile ; [...] l'en ay veu de vestus de peau d'Ours, iustement comme on peint S. Iean Baptiste. Cette peau veluë au dehors, leur alloit sous un bras & sur l'autre, & leur battoit iusques aux genoux, ils estoient ceints au trauers du corps d'une corde de boyau”.

45. JR vol. 10: 200-202. “Le premier de Feurier on le dansa derechef, i'eusse souhaitté que plusieurs Chrestiens eussent assisté à ce spectacle, ie ne doute point qu'ils n'eussent honte d'eux-mesmes, voyans combien ils symbolisent avec ces Peuples dans leurs folies du carnauai, ils se trauestirent & se déguiserent, non à la verité si richement, mais a peu près aussi ridiculement qu'on fait ailleurs”. Certamente non era sfuggita al Padre Le Jeune la concomitanza delle date con il periodo carnevalesco in Europa. Infatti il 4 Febbraio 1636 era il Martedì Grasso, l'ultimo giorno di Carnevale, che precedeva il Mercoledì delle Ceneri, il 5 Febbraio (<http://it.cathopedia.org/wiki/1636>).

de Champlain, nella sua descrizione di un villaggio degli Huron risalente al 1615, offre l'immagine di una cerimonia mascherata organizzata da uno sciamano chiamato Oqui allo scopo di effettuare una cura su un paziente, che egli paragona alle mascherate che il giorno di Martedì Grasso percorrono molti paesi della Francia⁴⁶.

Al termine della sua esaustiva analisi della Società e dei rituali delle Facce False irochesi, William Fenton si è soffermato a riflettere sui “sorprendenti” paralleli con i Carnevali europei. Sebbene egli attribuisca le affermazioni dei Gesuiti in tal senso a “preconcetti” culturali e religiosi, che determinavano una sovrapposizione di categorie predefinite sulle realtà indigene osservate, egli stesso dovette affrontare quello che l'antropologo americano definisce un vero “shock culturale”, quando si trovò di fronte alcune maschere tradizionali della Svizzera che presentano una somiglianza straordinaria con quelle irochesi⁴⁷. Nel Lötschental svizzero, infatti, durante il periodo di Carnevale, i villaggi vengono invasi da una torma di figure mascherate, le Tschägättä, che indossano grottesche maschere di legno dai volti contorti e ghignanti e costumi di pelliccia che coprono interamente il corpo. Spesso i figuranti prendono l'aspetto di personaggi ingobbiti sotto la coltre di pelo e reggono in mano un grosso bastone, in modo straordinariamente simile a quanto avviene nelle mascherate irochesi⁴⁸.

Anche Giovanni Kezich, nel suo lavoro di sintesi sui Carnevali tradizionali europei, delinea brevemente un parallelismo con il rituale dei Kwakiutl. Secondo Kezich, anche i contadini europei, come i popoli della Costa del Pacifico americana, riconoscevano da epoche molto antiche una fondamentale bipartizione dell'anno tra la grande stagione del lavoro agrario, che si conclude con i raccolti, e quella altrettanto importante dei rituali, che inizia alla fine del ciclo agricolo, con la stagione invernale, e contempla la

aA

46. “Ledit Oqui ordonnera qu'il se face des mascarades, & soient desguisez, come ceux qui courent le Mardy gras par les ruës, en France : ainsi ils vont chanter près du lict de la mallade, & se promenant tout le long du Village cependant que le festin se prepare pour recevoir les masques qui reuiennent bien las” (Champlain 1925-36, vol. III [1929] : 155).

47. Fenton 1987: 495.

48. Pannier 2010.

possibilità di un ritorno degli spiriti dei morti nel villaggio, “a caccia di uomini”⁴⁹.

Queste connessioni sono più che un semplice insieme di analogie superficiali, ma rivelano un complesso di elementi comuni, una serie di temi mitici ricorrenti, che val la pena di analizzare più in dettaglio e con la dovuta meticolosità. Intanto, la categoria molto imprecisa di “carnevale” (come si è visto nel cap. I) deve essere intesa come un insieme molto eterogeneo di elementi che si sono assemblati nel corso del tempo, sotto la pressione insistente del potere della gerarchia ecclesiastica, che ha cercato per secoli di sminuirne e depotenziarne il significato⁵⁰. Le feste di Carnevale e quelle ad esse apparentate hanno finito con il tempo per raccogliere tutti i residui dell’antica ritualità precristiana⁵¹. Non si tratta però di un insieme di brandelli disseminati e arbitrariamente giustapposti, bensì della continuità di una serie di modelli cerimoniali che sono riconoscibili come elementi comuni e ricorrenti nelle mascherate invernali di tutta Europa e che si sovrappone, come in controtelaio, all’intero periodo delle principali festività cristiane, che vanno da Ognissanti (la Festa dei Morti) a Pasqua⁵². Il periodo coperto dalle festività carnevalesche è infatti molto ampio, non è certamente riconducibile alla sola settimana che precede la Quaresima, fino al Martedì Grasso, nel quale la Chiesa Cattolica ha cercato instancabilmente di confinarlo, ma finisce con il coincidere con il periodo cerimoniale che ritroviamo tra i popoli indigeni del Nord America, che include gran parte della stagione invernale, il periodo del solstizio d’inverno e gran parte del risveglio primaverile.

William Fenton ha osservato i seguenti elementi che collegano i Carnevali europei con le cerimonie invernali degli Irochesi: 1) il periodo stagionale, che va dall’inverno avanzato fino agli inizi della primavera; 2) la presenza di miti d’origine in cui compaiono figure di giganti cannibali

49. Kezich 2015: 52; 2019: 20-21.

50. La letteratura antropologica e folklorica sul Carnevale è ormai smisurata. Qui facciamo riferimento ad alcuni classici sul tema: Caro Baroja 1979; Gaignebet-Florentin 1974; Lombard-Jourdan 2005; e soprattutto i recenti lavori già citati di Kezich 2015 e 2019, frutto di numerosi anni di ricerca in diversi paesi europei.

51. Caro Baroja 1979: 154.

52. Kezich 2015: 17-22.

(gli Uomini Selvaggi e i Folli che appaiono nei Carnevali richiamano figure dell'immaginario medioevale che erano spesso descritte come cannibali); 3) speciali gruppi sociali che organizzano la festa, in genere associazioni di giovani che si prendono il compito di girare di casa in casa per raccogliere offerte e cibo; 4) la rappresentazione degli spiriti della foresta attraverso maschere dall'aspetto grottesco, costumi fatti con pelli animali e impiego della pittura nera per il volto; 5) capovolgimento rituale delle posizioni e delle gerarchie, comprese le distinzioni di genere (molto spesso i personaggi femminili sono interpretati da uomini, ma talvolta anche le donne assumono funzioni e attributi dell'altro genere); 6) ostentata consumazione di cibo in grandi feste collettive, dove l'abbondanza e la dissipazione vengono particolarmente enfatizzate; 7) l'espressione disinibita di oscenità, manifestazioni di licenza sessuale e di esplicito riferimento alle funzioni sessuali e riproduttive; 8) presenza di comportamenti scomposti e violenti, danze sfrenate, lancio di oggetti su cose e persone (spargimento di acqua, ceneri, uova) e comparsa di figure che esplicitamente incarnano la sfrenatezza e la scompostezza (Folli, Selvaggi, Cannibali, uomini-animali, ecc.); 9) espressione catartica di elementi repressi, sogni, desideri, fantasie in forma socialmente controllata⁵³.

L'elenco è molto ampio e dettagliato e perfettamente condivisibile. Per ciascuno di questi punti si potrebbero elencare numerosi esempi sia per il mondo amerindiano e sia per quanto riguarda le mascherate tradizionali europee. A integrazione di questa lista, si vuole aggiungere qui un insieme di temi mitico-rituali che compaiono ripetutamente nelle feste popolari europee e che ritroviamo regolarmente nelle cerimonie del Nord America, rendendo ancora più complesso e articolato il quadro d'insieme. Sono gli elementi che ci hanno guidato nella composizione del presente volume: il rapporto con il mondo animale, la possibilità di una trasformazione uomo-animale operata tramite il mascheramento, gli aspetti antropomorfici del mondo vegetale, il rapporto con il mondo dei morti, la fertilità e il simbolismo femminile e sessuale, la presenza di figure paragonabili a

53. Fenton 1986: 498-499.

quella dell'Uomo Selvaggio della tradizione europea, e infine la caratterizzazione del Folle, come una delle declinazioni dell'elemento selvaggio e semi-animalesco.

5. *Il rapporto con il mondo animale*

Uno dei pionieri nelle ricerche sui rapporti tra mondo umano e mondo animale tra i popoli indigeni d'America è stato l'antropologo americano Irving A. Hallowell. Nel corso dei suoi studi tra gli Ojibwe settentrionali, in particolare presso la comunità di Berens River, nella regione del Lago Winnipeg, egli cominciò a rendersi conto che la proiezione su queste culture delle astrazioni categoriali sviluppate dal pensiero occidentale, come avveniva in gran parte degli studi antropologici, non consentiva di valutare adeguatamente le modalità di espressione del pensiero indigeno. Occorreva pertanto analizzare innanzitutto quali fossero le nozioni principali sulle quali si fondava l'ontologia indigena, le proprietà dell'esistenza che stabilivano la posizione dell'uomo nel suo mondo e rendevano comprensibili le sue relazioni con gli altri esseri che lo abitavano. Nella sua indagine, Hallowell giunse alla conclusione che la nozione chiave per comprendere la "metafisica dell'essere" di queste culture di cacciatori subartici era quella di *persona*⁵⁴. Questa categoria, diversamente da quanto accade nel mondo occidentale, non veniva applicata esclusivamente o prevalentemente al mondo umano e alle relazioni tra individui appartenenti alla società umana, bensì veniva estesa a includere una grande varietà di esseri, che condividevano le caratteristiche della persona umana, ma che tuttavia appartenevano a diverse categorie dell'essere: animali, piante, fenomeni naturali, elementi del territorio, e così via. Tali esseri costituiscono per Hallowell una categoria di persone, che ha definito *other-than-human-persons*, una nozione che non trova posto nel sistema di categorie occidentale. E, tuttavia, "l'interazione degli Ojibwe con certi tipi di piante e animali nella vita quotidiana è strutturata culturalmente in modo tale che gli individui si comportano come se stessero interagendo

aA

393

54. Hallowell 1960 [2010: 536].

con “persone” che, al tempo stesso, comprendono quello che viene loro detto e che hanno capacità volitive”⁵⁵.

Il riconoscimento di cosmologie in cui la molteplicità degli esseri (umani, animali, piante e parti del mondo “inanimato”) viene interpretata come una comunità di persone implica una serie di conseguenze, che hanno richiesto agli studiosi molto tempo prima di essere pienamente riconosciute e affrontate. Innanzitutto, un sistema ideologico del genere sfugge alla classica dicotomia tra Natura e Cultura, in cui al mondo della “natura”, sostanzialmente dato nella sua oggettività, si contrappone il mondo della “cultura” caratterizzato dalla capacità umana di creare significati e di fornire senso all'esistenza. Inoltre, un'ontologia di persone e non di essenze comporta la mancanza di forme stabili e indissolubili di identità: piuttosto vi si deve ravvisare una plasticità delle frontiere che separano le diverse categorie tassonomiche e l'idea che il mondo sia sostanzialmente basato su forme continue di flussi e di metamorfosi⁵⁶.

Così, per le popolazioni native del Nord America, il confine che separava gli uomini dagli animali era piuttosto fragile e incerto e una fittissima rete di connessioni univa tra di loro umani, animali e piante: l'intera cultura, materiale e cerimoniale, in epoca tradizionale, dipendeva largamente dagli animali. Gli abiti erano prodotti con le pelli degli animali, gli oggetti ornamentali erano costruiti a partire da pelli, denti, ossa, artigli, penne di diversi animali e spesso erano ideati per rendere gli uomini in qualche misura simili agli stessi animali. Ma gli animali comparivano anche nelle esperienze visionarie e oniriche che costituivano la base della religiosità e della vita rituale di queste popolazioni e, in queste situazioni, essi per lo più comparivano al sognatore in forma umana: solo qualche caratteristica dell'abbigliamento o del comportamento rivelava che l'individuo visto in sogno era in realtà un animale o un essere proveniente dal mondo degli spiriti⁵⁷.

Ancora nel xx secolo, i Cree di James Bay mostravano di distinguere solo in modo attenuato il mondo degli umani da quello degli animali. Essi traevano dalla propria

aA

55. Id.: 550.

56. Descola 2005: 25-29.

57. Schlesier 1986: 12.

esperienza quotidiana di cacciatori innumerevoli esempi che mostravano l'intelligenza e la capacità volitiva degli animali e descrivevano queste qualità dicendo che gli animali sono "come persone": agivano come se fossero capaci di intenzionalità indipendente e venivano percepiti come responsabili delle azioni compiute⁵⁸. Ma se gli animali sono come persone, lo sono anche alcuni fenomeni che gli occidentali non reputano neppure appartenenti al mondo vivente: "Fenomeni attivi, come i venti, l'acqua, così come Dio e vari esseri spirituali, sono tutti considerati esseri simili a persone o associati a esseri personali. E poiché tutte le fonti di azioni sono simili a persone, la spiegazione delle cause degli eventi e di ciò che accade non avviene nei termini di forze impersonali, ma in termini di azioni di una o più persone. Le spiegazioni si riferiscono a un 'chi' che è attivo, piuttosto che a un 'cosa' "⁵⁹. Naturalmente il mondo animale con cui le popolazioni native del Nord America hanno sviluppato una serie di legami e di interazioni è di una vastità impressionante, ed è variabile da una località all'altra, dipende dal mutare degli ambienti ecologici, delle caratteristiche geografiche e dei sistemi tradizionali di produzione economica. Non possiamo fare altro qui che dare qualche spunto a titolo puramente esemplificativo.

Nel mondo animale dei Nativi americani l'orso aveva una posizione di particolare rilevanza. Molti costumi dei personaggi mascherati che abbiamo descritto precedentemente erano costituiti da pelli di orso. In America del Nord, ad eccezione delle regioni artiche, esistono due specie di orso: il cosiddetto orso nero (*Ursus americanus*) e l'orso "grizzly" (*Ursus arctos horribilis*). Entrambi hanno svolto un ruolo estremamente importante nel mondo culturale dei Nativi, ponendosi come protagonisti di importanti rituali, racconti mitologici e pratiche culturali.

L'orso compare frequentemente nei rituali di caccia e veniva considerato un potente aiutante spirituale dello sciamano, al quale conferiva i suoi poteri di cura e di conoscenza delle malattie e dei farmaci. Tra i Pawnee delle Grandi Pianure, ad esempio, la Società di Medicina dell'Orso,

58. Feit 1995: 182-183.

59. Id.: 185.

un'associazione che riuniva individui che avevano ricevuto il potere di curare malati e feriti, era stata istituita, secondo la tradizione, da una donna che aveva ottenuto i poteri dell'orso, in quanto, mentre era ancora nel ventre di sua madre, il padre aveva ucciso un orso, motivo per cui alla nascita la bambina era stata pervasa dal potere dell'animale. Divenuta adulta e madre a sua volta, assistette alla morte in giovane età dei suoi figli. Mentre si trovava a vegliare presso la tomba del suo ultimo bambino defunto, venne visitata da un orso che la condusse nella sua tana, dove viveva con la sua femmina e i suoi piccoli. L'animale le soffiò sul volto un alito colorato, donandole in tal modo il potere di curare i malati con una cerimonia apposita, mentre la femmina di orso rigurgitò alcune bacche, che avrebbe dovuto usare come farmaci per curare le malattie. Al suo ritorno presso la sua gente, la donna fondò la Società di Medicina dell'Orso e la Danza dell'Orso e divenne una rinomata guaritrice⁶⁰.

La forza e la ferocia dell'animale, particolarmente dell'orso grizzly, erano qualità altamente apprezzate dai guerrieri e dalle figure di potere, per cui spesso colui che occupava una posizione di prestigio e di autorità mostrava il suo status indossando un collare di artigli di orso grizzly.

L'orso era visto come molto simile all'essere umano, anche per le sue caratteristiche fisiche e per la sua attitudine a reggersi sulle zampe posteriori. Nelle culture amerindiane la distinzione tra umano e animale era piuttosto sfumata e spesso gli animali comparivano agli umani in forma antropomorfa, in sogno o durante esperienze visionarie. Gli uomini potevano facilmente trasformarsi in animali, indossando una maschera, mentre d'altra parte gli animali erano concepiti come degli esseri umani che indossavano una maschera che ne caratterizzava l'aspetto esteriore. L'orso si presentava come un animale particolarmente potente e sapiente: per questo, colui che fosse riuscito a ottenere il potere dell'orso sarebbe divenuto un individuo dai poteri eccezionali e conoscitore dei segreti più misteriosi. Egli avrebbe ottenuto i poteri dello sciamano: la capacità di curare i malati, di vedere nel futuro, di scoprire gli aspetti

60. Dorsey 1906: p. 346-355.

nascosti della realtà⁶¹. Una nozione, questa, che non era certo propria dei soli popoli nativi americani, ma che si ritrova, come aveva dimostrato Hallowell nella sua tesi di dottorato⁶², in tutto l'emisfero settentrionale.

Diverse culture nord-americane celebravano una Danza dell'Orso, per propiziarsi il potere dell'animale, per assicurare un buon esito nella caccia o in guerra, o per celebrare la rinascita dell'animale dopo il suo periodo di letargo. Infatti, il letargo dell'orso era considerato come una sorta di morte e rinascita cerimoniale e per questo motivo l'orso era spesso associato con il susseguirsi delle stagioni e con i cambiamenti temporali. Molte tradizioni collegavano infatti la figura dell'orso con la costellazione dell'Orsa Maggiore, che nell'emisfero boreale costituisce un indicatore dei mutamenti stagionali⁶³.

Accanto all'orso, le caratteristiche di feroce e abile cacciatore e predatore del lupo (*Canis lupus*) hanno determinato ammirazione e valorizzazione simbolica di questo animale da parte delle popolazioni amerindiane, in particolare in associazione con la funzione di guerriero e di cacciatore. Numerosi racconti dei popoli delle Grandi Pianure parlano di spedizioni di guerra che incontrano casualmente un lupo, il quale predice ai combattenti la vittoria sui nemici. Gli esploratori degli Oglala Lakota indossavano pelli di lupo quando si recavano in ricognizione in territorio nemico e ululavano imitando i lupi per segnalare di aver localizzato un gruppo ostile. Analogamente, i Pawnee, in preparazione per una scorreria di guerra, imitavano i lupi nella danza e ululavano alla fine di ciascun canto⁶⁴.

Il lupo compare inoltre in molti racconti mitologici, dove talora svolge il ruolo di accompagnatore del Creatore o del Demiurgo. Nei miti dei popoli algonchini il Lupo è il fratello dell'eroe culturale, che viene ucciso dai mostri acquatici e determina la volontà di vendetta di quest'ultimo. L'animale si trasformò, in seguito a questa vicenda, nel Signore del

61. Comba 2015.

62. Hallowell 1926.

63. Rockwell 1991: 167-169.

64. Comba 1999: 147-154.

mondo dei morti e la sua storia costituisce un modello per il viaggio intrapreso dai defunti verso il mondo degli spiriti⁶⁵.

Durante il rituale Massaum, un'antica cerimonia dedicata alla celebrazione dei rapporti tra umani e animali, gli Cheyenne facevano intervenire due personaggi mascherati da lupo, che rappresentavano gli spiriti guardiani del mondo animale. Queste due figure inoltre raffiguravano anche due stelle, il Lupo Bianco (Sirio) e il Lupo Rosso (Aldebaran), il cui sorgere eliaco (ossia la comparsa nel cielo orientale poco prima del sorgere del sole) delimitava il periodo di approssimativamente due mesi, tra Giugno e Agosto, entro il quale doveva svolgersi il rituale⁶⁶.

Le maschere da lupo svolgevano un ruolo particolarmente importante nelle cerimonie invernali dei popoli della Costa di Nord-Ovest, i Kwakiutl e i Nootka. Questi ultimi, in particolare, incentravano la cerimonia invernale intorno al Rituale del Lupo, nel corso del quale gli iniziati alle società cerimoniali erano rapiti da membri dell'associazione che indossavano costumi e maschere da lupo⁶⁷.

aA

La posizione centrale che il bisonte (*Bison bison*) assumeva nell'universo simbolico e rituale degli Indiani delle Grandi Pianure è palesemente giustificata dal ruolo fondamentale che l'animale aveva nell'economia e nella cultura materiale di questi popoli. Non è certo sorprendente rilevare come questo animale fosse connesso con nozioni quali l'abbondanza, la fertilità, il nutrimento.

Secondo una tradizione molto diffusa nella regione delle Pianure, i bisonti abitavano nel mondo sotterraneo e vennero donati agli uomini in seguito all'intervento di un essere soprannaturale che li fece scaturire da un'apertura nel terreno o da una grotta. Un vecchio Lakota, Bad Wound, riferì a James Walker, nei primi anni del Novecento, che i bisonti venivano dalla terra, dove essi vivevano in *tipi* (la classica tenda di pelle dei popoli nomadi). I bisonti celebra-

65. Smith 1995: 160-165.

66. Schlesier 1987.

67. Ernst 1952.

vano cerimonie, come gli umani, e le depressioni circolari che a volte si osservavano nella prateria erano i luoghi in cui i bisonti avevano tenuto le loro danze⁶⁸. Egli aggiunse inoltre che giovani femmine di bisonte potevano trasformarsi in esseri femminili dall'aspetto umano, i cui piccoli assomigliavano a bambini.

Lo Spirito del Bisonte (*Tatanka*) aiutava gli uomini nella caccia e proteggeva le ragazze e le donne durante il periodo mestruale e durante la gravidanza⁶⁹.

Il mondo dei bisonti assumeva quindi una chiara configurazione femminile. Da questa connessione degli spiriti animali con la terra e con la riproduzione, la fertilità, la prosperità delle specie animali, discendeva una particolare relazione dell'animale cacciato con la donna, alla quale spettava il compito di assicurare, attraverso la propria capacità generativa, la continuità del gruppo umano. Tale connessione era resa esplicita dalla figura della Donna Vitello di Bisonte Bianco (*Ptehinčalasanwin*) che, secondo la mitologia dei Lakota, portò in dono agli uomini la Sacra Pipa e, con essa, gli insegnamenti essenziali per la conduzione dei riti religiosi principali⁷⁰.

399

Gli Cheyenne raccontano un'altra vicenda mitologica, secondo la quale venne stabilita la corretta relazione tra uomo e bisonti. Protagonista è ancora una volta la figura di una donna-bisonte, che si manifesta alla sera in forma umana a un cacciatore e ne diviene la moglie. In seguito a un diverbio, la donna si allontana e viene inseguita dal marito, che la ritrova sul far della sera accanto alla propria tenda e con il figlioletto accanto. Ma allo spuntar del giorno donna e bambino spariscono, con l'intera abitazione, e il cacciatore si ritrova da solo nella prateria. Egli tuttavia non si arrende nella ricerca, raggiunge il popolo dei bisonti e qui deve affrontare una serie di prove, tra cui la più importante è una gara di corsa. A quel tempo il mondo non era stato ancora ordinato in modo definitivo, per cui le relazioni tra uomini e animali erano ancora indeterminate. Gli animali,

68. Walker 1980: 124.

69. Id.: 121.

70. Hirschfelder & Molin 1992: 319.

compresi i bisonti, si cibavano allora di carne umana. La gara di corsa avrebbe stabilito il ruolo specifico di ciascuno dei contendenti: l'uomo vince, grazie all'aiuto della gazza e del corvo. Da allora sono i vincitori della gara che si cibano della carne degli altri animali. Il rapporto tra cacciatore e selvaggina, tra colui che uccide e colui che è ucciso, colui che divora e colui che è divorato, è stato definito così una volta per sempre⁷¹.

Anche tra i loro vicini Arapaho uno stretto legame univa gli uomini ai bisonti. Questi animali “nei tempi mitici erano persone umane e una fonte di conoscenza e di movimento vitale”⁷². Secondo la lingua arapaho, le “persone diverse dagli umani” che vivono sulla terra sono indicate con il termine *ceyotowunenitee*, che letteralmente significa “persone false, non vere”, nel senso di “artificiali”, “costruite”. “Tali persone, in quanto *ceyotowunenitee*, sono “false” in virtù della loro capacità di apparire sulla terra trasformandosi in persone umane, animali o forme naturali”. La loro principale caratteristica, quindi, è la disponibilità alla metamorfosi, la loro irriducibilità a una forma stabile e definita.

aA

La lontra è un mammifero molto diffuso in Nord America e conta diverse specie. La più comune è la lontra fluviale (*Lontra canadensis*), diffusa dall'Atlantico al Pacifico, mentre sulla costa del Pacifico fino all'Alaska si trova la lontra marina (*Enhydra lutris*), che raggiunge i quaranta chilogrammi di peso ed è il più grande mustelide vivente.

Nella mitologia la lontra è spesso uno degli animali che si sforzano di raggiungere il fondo delle acque primordiali per prendere un grumo di terra con il quale verrà formata la superficie terrestre. Particolarmente nelle culture algonchine dei Grandi Laghi, tra le quali quella degli Ojibwe, la lontra assume un importante valore simbolico, in quanto animale mediatore, che, grazie alle sue caratteristiche, è in grado di integrare il mondo terrestre e quello acquatico, sul piano cosmologico, così come il mondo dei cacciatori

71. Comba 1999: 175-180.

72. Anderson 2001: 8.

tradizionali e quello dei mercanti europei di pellicce sul piano sociologico. Animale a cui venivano attribuiti poteri e qualità risanatrici e vivificatrici, la sua pelle era utilizzata per confezionare le borse sacre usate nella cerimonia sciamanica del Midewiwin tra gli Ojibwe. Durante il rito, gli sciamani impiegavano queste borse puntandole contro i giovani iniziandi come se fossero un'arma, da cui si pensava si sprigionasse una conchiglia che, simile a un proiettile, colpiva il giovane uccidendolo. Grazie al potere della lontra, poi, gli officianti riportavano in vita gli iniziandi, che in tal modo acquisivano i nuovi poteri concessi ai membri della società sciamanica⁷³.

Tra gli Irochesi esisteva invece una società femminile della Lontra, i cui membri si riunivano per propiziare il favore degli animali acquatici e ottenere il loro benvolere per combattere le sfortune e le malattie. Le donne appartenenti alla Società della Lontra apparivano talvolta durante la celebrazione della Cerimonia d'Inverno, intervenendo nella cura di alcune persone. Esse si recavano presso una sorgente, dove svolgevano una serie di rituali, poi raggiungevano l'abitazione della persona ammalata e la spruzzavano con l'acqua della sorgente, invocando su di lei il potere della lontra e degli altri animali del mondo acquatico⁷⁴.

Per i Kwakiutl della Costa Nord-Occidentale le lontre marine erano animali che rappresentavano il mondo delle acque e la loro "madre" viveva in una caverna nelle profondità dell'oceano e poteva fornire grandi ricchezze al cacciatore che fosse stato in grado di ucciderla. In alcuni racconti la lontra prende forma umana e sposa un cacciatore umano, donandogli ricchezza e prestigio. Quando però costui si dimostra crudele e ingiusto con le sue prede animali, la donna riprende la sua forma animale e scompare negli abissi marini⁷⁵.

Lévi-Strauss ha riscontrato la persistenza di alcune caratteristiche e funzioni della lontra che si ritrovano da un capo all'altro del Nuovo Mondo, indice della remota antichità di queste credenze. Le lontre appaiono come apportatrici di

73. Pomedli 2014: 80-93.

74. Hirschfelder & Molin 1992: 204.

75. Boas 1935: 164.

ricchezze, ma anche come pericolose ammaliatrici che annegano coloro che tentano di raggiungerle. D'altra parte, esse sono degli istruttori sciamanici, in grado di trasmettere il loro potere agli esseri umani, sia tra i popoli dei Grandi Laghi come tra quelli della Costa di Nord-Ovest⁷⁶.

La tartaruga compare spesso nelle tradizioni mitologiche e nelle pratiche rituali dei popoli nativi del Nord America. Nel rituale delle Facce False, presso gli Irochesi, i danzatori mascherati scuotono un sonaglio fatto con il carapace della *snapping turtle* ("tartaruga azzannatrice", *Chelydra serpentina*), animale che vive nelle acque melmose di fiumi, laghi e stagni. Questo animale è connesso con il mito irochese di origine del mondo, nel quale un essere celeste femminile, precipitato dal cielo, venne accolto sul dorso da una tartaruga che galleggiava sulle acque primordiali che ricoprivano la terra. La manciata di terra raccolta poi da alcuni animali, tuffatisi nell'abisso, venne posta sul carapace della tartaruga costituendo il primo nucleo della superficie della terra, la quale venne formata ed allargata fino a ricoprire quella che prima era una distesa di acqua. Gli Irochesi chiamavano infatti la Terra l'"Isola della Tartaruga"⁷⁷. Altre tradizioni mitiche delle Grandi Pianure collegano quest'animale con la ricerca della terra a partire dalle acque primordiali e attribuiscono alla tartaruga il compito di raccogliere il primo grumo di terra sul fondo, dal quale verrà formata la superficie terrestre. La struttura fisica del rettile era infatti vista come un microcosmo, una rappresentazione miniaturizzata della superficie terrestre: di forma circolare, percorsa da anfrattuosità e scanalature, che ricordano le montagne e le vallate, con le quattro zampe che sembrano indicare i quattro punti cardinali. Si giustifica in tal modo la ricorrente identificazione simbolica della tartaruga con la Terra.

aA

Tra i popoli delle Grandi Pianure, in particolare i Lakota, si custodiva il cordone ombelicale dei nuovi nati in una borsa-amuleto, decorata con perline, che assumeva la forma di una tartaruga o di una lucertola. Si pensava che in questo

76. Lévi-Strauss 1964: 169-173.

77. Fenton 1962.

modo la caratteristica longevità dell'animale potesse essere trasferita sul bambino⁷⁸.

Tra gli uccelli, l'aquila aveva probabilmente lo stesso posto preminente che l'orso occupava tra gli animali terrestri. L'aquila si presenta in Nord America con due specie principali, l'aquila reale o *golden eagle* (*Aquila chrysaetos*) e l'aquila calva (*Haliaeetus leucocephalus*): quest'ultima è stata dichiarata uccello nazionale degli Stati Uniti e compare sullo stemma del governo come simbolo della nazione.

Per le culture native l'aquila rappresenta un animale dotato di grande potere e compare in innumerevoli racconti mitici. Dal momento che si pensava che l'aquila potesse volare più in alto di qualsiasi altro uccello, giungendo fino a sparire alla vista, era considerata un tramite tra il mondo terreno abitato dagli umani e il mondo celeste. In molti casi era vista come un messaggero o come una manifestazione dello Spirito del Tuono.

Le penne delle sue ali erano largamente impiegate nella confezione di vari oggetti e ornamenti. Nelle Grandi Pianure soprattutto tali penne erano indossate dai guerrieri, come simbolo di potere e di protezione nei pericoli del combattimento. In particolare, i grandi caschi di penne che erano talvolta indossati durante gli scontri rappresentavano il potere dell'aquila di cui il guerriero cercava di appropriarsi, mentre l'ondeggiare delle estremità rappresentava il battito di ali dell'uccello infondendo in colui che lo indossava la velocità, il coraggio e la protezione del rapace.

Alcuni gruppi delle Grandi Pianure, come gli Hidatsa, Mandan e Arikara, cacciavano le aquile con un sistema molto particolare: il cacciatore si celava in una buca scavata appositamente e ricoperta da una grata di rami e foglie, sulla quale veniva posta un'esca: un coniglio o un coyote impagliato. Quando l'aquila calava su quella che credeva una preda, il cacciatore doveva rapidamente afferrare l'uccello per le zampe e soffocarlo. Questo tipo di caccia era circondato da un gran numero di prescrizioni e si presentava come una vera e propria forma rituale di caccia⁷⁹.

78. Bancroft-Hunt & Forman 1981: 44-45.

79. Wilson 1928.

Presso molte popolazioni avevano luogo Danze dell'Aquila, in cui i danzatori imitavano le movenze dell'uccello, al fine di propiziare la caccia o la guerra o di ottenere i poteri guaritori dell'aquila. Questo è il caso della Danza dell'Aquila (*Ganegwae*) tra gli Irochesi, che attribuivano all'uccello il potere di ridonare la vita e di attirare gli altri animali nelle mani dei cacciatori. I membri che partecipavano alla danza si consideravano appartenenti a una "società di medicina", un gruppo di uomini associato a degli animali sacri. Agli uccelli era infatti attribuito il potere di trasformarsi in esseri umani e di partecipare alla cerimonia insieme con gli umani che appartenevano alla società⁸⁰.

Anche il gufo, rapace notturno, era considerato in tutto il Nord America indigeno come un animale dotato di particolari poteri per la sua capacità di vedere nell'oscurità. Ne esistono numerose specie, tra le quali la più grande e diffusa è il "gufo cornuto" (*Bubo virginianus*), così chiamato per i due grandi ciuffi di penne sulle orecchie che lo caratterizzano. Il gufo era spesso considerato un protettore e un benefattore per coloro che ne chiedevano l'aiuto e poteva far dono delle sue qualità di cacciatore e di conoscitore delle cose occulte e nascoste. I Menomini delle foreste orientali, come altri popoli delle Grandi Pianure, celebravano una danza, nel corso della quale i partecipanti imitavano le movenze del gufo, considerato come un essere potente che conferiva il dono della medicina oppure le abilità e l'invisibilità del guerriero⁸¹.

Inoltre, specialmente tra i popoli della Costa di Nord-Ovest, il gufo era associato all'oscurità della notte e quindi alla morte e si pensava che potesse chiamare il nome delle persone che erano in procinto di morire, come illustrato nel film "Ho sentito un gufo gridare il mio nome" (*I Heard the Owl Call My Name*, 1973) del regista Daryl Duke, ambientato tra le comunità native della Columbia Britannica. Il gufo era visto dagli Ojibwe dei Grandi Laghi come un animale mediatore tra la vita e la morte e quindi in grado di guidare coloro che si avventuravano lungo il sentiero che conduceva

aA

80. Fenton 1953: 75.

81. Gill & Sullivan 1992: 228.

al mondo dei morti, fornendo loro la propria capacità di vedere nell'oscurità. Il ruolo che ad esso veniva attribuito nelle cerimonie sciamaniche del Midewiwin rivela la sua natura di mediatore tra vivi e morti, esseri umani e spiriti, tra mondo visibile e mondo invisibile⁸².

Per i Lakota delle Grandi Pianure l'entrata alla Via Lattea era sorvegliata da una vecchia donna chiamata "Colei che fa il Gufo" o "che imita il Gufo" (*Hihankaga*). La Via Lattea era la strada seguita dagli spiriti dei defunti per raggiungere il paese dei morti. Se la vecchia individuava nello spirito che si avvicinava alcune mancanze lo spingeva fuori dal sentiero, trasformandolo così in un fantasma errante. Sembra che tale personaggio fosse una manifestazione della Donna Doppia, una figura femminile pericolosa e temibile, che poteva trasformarsi in gufo per rapire i bambini. Uno dei nomi con cui i Lakota designavano Harney Peak, la cima più alta delle Black Hills, era *Hihan Kaga Pa*, la Collina di Colei che Imita il Gufo⁸³.

aA

Infine, chiudiamo questa breve rassegna su alcuni degli animali più significativi per le culture amerindiane di cui abbiamo descritto le mascherate rituali con due immagini di "animali" che non corrispondono ad alcuna specie riconosciuta dalla scienza occidentale e che potremmo annoverare nella categoria degli animali "mitici": gli Esseri del Tuono e i Mostri delle Acque.

405

Per molti popoli nativi nord-americani il tuono era prodotto da un essere misterioso, rappresentato come un grande uccello che si muoveva nelle nuvole della tempesta producendo il rumore del tuono con il battere delle ali e che sprigionava il fulmine dai suoi occhi. Per i Lakota lo Spirito del Tuono prendeva il nome di *Wakinyan*, che letteralmente significa "essere sacro fornito di ali" ed era descritto, nelle antiche testimonianze, come un'entità dalle caratteristiche terrifiche e paradossali: unico e molteplice al tempo stesso, non aveva piedi ma enormi talloni, non aveva testa ma un enorme becco, fornito di denti come quelli di un lupo, aveva un occhio solo il cui sguardo produceva la folgore,

82. Pomedli 2014: 94-114.

83. Sundstrom 1997.

nel suo nido c'era sempre un uovo dal quale uscivano i suoi piccoli, che l'uccello divorava immediatamente⁸⁴. Si tratta di immagini che producono consapevolmente un senso di incoerenza e di contraddizione: "Wakinyan è l'esatto opposto di tutto ciò che esiste in natura. Egli si compiace delle opposizioni e dei contrasti"⁸⁵.

Tra i popoli algonchini l'Uccello del Tuono è il rappresentante del mondo superiore ed è in continua lotta contro gli esseri del mondo delle acque, i mostri acquatici. Questa lotta è il simbolo del cosmo, così come viene descritto in queste culture, dove lo spazio dell'uomo si configura come una sorta di "terra di mezzo" tra il mondo celeste e il mondo sotterraneo, entrambi popolati da esseri potenti e temibili⁸⁶. Tra gli Arapaho, anch'essi di lingua algonchina, delle Grandi Pianure l'Uccello del Tuono rappresenta la stagione estiva, che si manifesta con l'arrivo dei primi tuoni che portano la pioggia benefica, ed è in lotta perenne contro l'essere che rappresenta il potere dell'inverno, la Donna Gufo Bianco, che prende l'aspetto di quell'animale che compare solo quando il terreno è coperto di neve, il "gufo delle nevi" (*Bubo scandiacus*) dal candido piumaggio.

aA

Tra i Lakota, colui che aveva ottenuto una visione dall'Uccello del Tuono diveniva un *heyoka*, un buffone cerimoniale, che parlava dicendo l'opposto di quello che intendeva comunicare e che si comportava in modi contrari alle norme e alla logica del senso comune. Il comportamento dell'*heyoka* rivela la relazione di un individuo con il potere spirituale che incarna gli aspetti più sconcertanti e contraddittori dell'universo, che produce una sorta di invasamento, di "follia", che si traduce in un comportamento che separa quell'individuo dalla condizione ordinaria dell'essere umano⁸⁷. Il Tuono era inoltre connesso con la guerra, in quanto lo scatenarsi imponente e violento della tempesta era considerato come il temporaneo sconvolgimento dell'ordine cosmico ad opera di un'entità potente e misteriosa. Nell'ambito umano, lo scontro violento tra gruppi era considerato come l'equivalente microcosmico

84. Comba 1999: 207.

85. Walker 1983: 214.

86. Smith 1995.

87. Lewis 1990: 140-152.

del potere della tempesta e i guerrieri cercavano pertanto di rendersi favorevoli i poteri del fulmine e del tuono per poterli impiegare a danno dei propri nemici.

Fiumi, laghi, corsi d'acqua erano popolati secondo i Nativi americani da grandi serpenti acquatici, che spesso si presentavano con il capo sovrastato da un paio di corna. I Lakota chiamavano questi esseri acquatici *hunktehi* e li descrivevano talvolta come enormi serpenti, talaltra come grandi animali, simili a grossi quadrupedi dotati di coda e corna. Nell'aspetto di serpenti cornuti, questi esseri erano più comunemente chiamati con il termine di *mini watu*, ma sembra che le due categorie fossero strettamente affini e in qualche misura intercambiabili. Entrambi si trovavano in eterna lotta con gli Spiriti del Tuono, come accadeva nella cosmologia dei popoli algonchini delle Foreste Orientali. L'intrinseca pericolosità di questi esseri era garantita dal loro stesso nome: *unktehi* significa infatti letteralmente "colui che uccide"⁸⁸. Essi erano infatti continuamente all'erta nelle profondità delle acque, in attesa di catturare chi si fosse imprudentemente avvicinato troppo al luogo in cui si nascondevano. Coloro che venivano afferrati dai mostri acquatici erano trascinati nelle profondità e trasformati a loro volta in esseri acquatici.

D'altra parte queste entità erano considerate come esseri straordinari e dotati di potere, ai quali si dedicavano offerte e cerimonie rituali. Essi sembrano sfuggire all'ordine instaurato nel mondo, in senso sia cronologico che spaziale. Cronologicamente, essi precedono l'instaurazione dell'ordine cosmico e sono identificabili con le acque primordiali che ricoprivano il mondo prima della formazione della terra emersa. Spazialmente, essi si situano ai margini del mondo conoscibile, delimitando gli estremi confini della terra e le regioni più selvagge e marginali, le acque profonde o le caverne nelle montagne⁸⁹.

Secondo una cosmologia diffusa in gran parte del Nord America, gli esseri acquatici si trovavano in continuo conflitto con gli Spiriti del Tuono e le tracce di questa lotta si

88. Walker 1980: 72.

89. Comba 1999: 198-201.

possono scorgere ancora oggi sul territorio. Ad esempio, secondo una tradizione degli Huron, l'immane scontro tra lo Spirito del Tuono e un enorme serpente acquatico avvenne presso le cascate del Niagara e il dimenarsi della coda del mostro fece crollare una parte della parete, creando la particolare forma a "ferro di cavallo" che ancora oggi dà il nome a quella parte della cascata (*Horseshoe Fall*)⁹⁰.

Tra gli Ojibwe, il termine *Mishebeshu* significa letteralmente "grande lince" e veniva impiegato per designare un insieme di esseri mostruosi che popolavano le acque, alcuni dall'aspetto di grandi felini acquatici, mentre talora apparivano come serpenti cornuti o come esseri che univano le caratteristiche di entrambi⁹¹. Sono questi esseri che nell'epopea mitologica dell'eroe culturale conosciuta da gran parte dei popoli algonchini finiscono per causare la morte del Lupo, il fratello adottivo del protagonista, innescando così la sua vendetta, che a sua volta determina lo scatenarsi del diluvio provocato dagli esseri acquatici. L'eroe sopravvissuto provvederà alla nascita di una nuova terra, inviando alcuni animali a pescare sul fondo una manciata di fango, con la quale formare il primo nucleo della superficie terrestre. Secondo la versione dei Menomini, gli dei celesti e i mostri sotterranei decidono di costruire insieme una capanna sacra, la capanna del Midewiwin, la grande cerimonia sciamanica dei popoli algonchini. Grazie all'intervento della Lontra, l'eroe culturale viene convinto a partecipare al rituale, che sarà così trasmesso da lui all'umanità futura⁹². Tramite il rituale, le potenze del mondo superiore e quelle del mondo inferiore vengono congiunte e conciliate, in modo che il cosmo ritrovi un equilibrio collocando gli esseri umani al centro di due campi di forze opposti e antagonisti, da entrambi i quali potrà ottenere benefici e potere.

aA

6. Mascheramento e trasformazione

Nel 1662, il missionario gesuita Hierosme Lalemant, durante il suo soggiorno invernale in un villaggio irochese, assistette a una cerimonia terapeutica eseguita per una giovane donna affetta da un'inflammazione alla guancia.

90. Barbeau 1914.

91. Smith 1995: 97-98.

92. Michelson 1911.

Innanzitutto, egli descrisse la comparsa di alcune donne anziane, che danzavano al ritmo di una specie di tamburello⁹³. Poi entrarono in scena, a passo misurato, tre persone mascherate da orsi, che saltavano da una zampa all'altra, e sembravano intenzionati a gettarsi sulla malata per divorarla⁹⁴. Ma il gesto aveva solo lo scopo di applicare della cenere calda sulla guancia rigonfia della paziente. Infine, tutti i partecipanti si unirono agli orsi in una danza, che avrebbe potuto suscitare le risa dell'osservatore, se questi, scrive il Padre gesuita, non avesse dovuto portare compassione per la cecità di quei popoli e per l'obbedienza incondizionata che essi dedicavano al "loro demone"⁹⁵. Tali stupidaggini ("sottises") sono davvero ridicole, concludeva il Padre, ma non sono da considerarsi molto pericolose.

L'episodio è solo uno dei tanti che si potrebbero citare nel vasto repertorio costituito dai documenti della prima evangelizzazione del Nord America, tuttavia è rivelatore di una oggettiva difficoltà di comprensione tra persone appartenenti a mondi culturali profondamente diversi, che si è manifestata più volte nel corso della storia dei primi contatti con le popolazioni indigene. In particolare, le cerimonie che coinvolgevano gli animali, e che erano eseguite da sciamani per curare i malati o per assicurare una buona caccia, sembravano porre un limite invalicabile alla capacità di comprensione dei missionari. Trent'anni prima, nel 1633, un altro gesuita, il Padre Paul Le Jeune, accennava brevemente a una Festa dell'Orso celebrata dagli Huron, di cui ammetteva di non aver ben compreso il significato: colui che aveva ucciso l'animale ne arrostita parte delle interiora su rami di pino, pronunciando alcune parole il cui senso risultava incomprensibile al missionario, poi estraeva l'"osso del cuore" dell'animale e lo metteva in una borsa che portava appesa attorno al collo. In questo rituale, il Padre vedeva all'opera un "grande mistero"⁹⁶.

L'orso compare spesso come l'animale più appropriato per fungere da istruttore e da aiutante per coloro che stan-

93. "au son d'une façon de tambour de Basque".

94. "trois Ours masquez" "faisant semblant de se ruer sur la malade, comme pour la deuorer".

95. "capable de faire rire ceux qui ne porteroient pas compassion à l'aueuglement de ces peuples", H. Lalemant in JR, vol. 47: 180-182.

96. "il y a quelque grand mystere là dedans", P. Le Jeune in JR, vol. 6: 290.

no inoltrandosi lungo il percorso che li condurrà a divenire sciamani. Molti popoli cacciatori consideravano l'orso come lo sciamano del mondo animale⁹⁷. Inoltre, la discesa autunnale dell'orso nelle viscere della terra, per passare il periodo invernale in letargo, costituiva una sorta di immagine paradigmatica della morte simbolica e della rinascita che costituiva il percorso iniziatico a cui veniva sottoposto ogni apprendista sciamano. Secondo i Lakota, ad esempio, è l'orso che insegna le conoscenze riguardanti le medicine e le tecniche di cura e i canti che gli sciamani possono cantare nei loro rituali terapeutici. "Esso è uno spirito che viene agli sciamani quando uno di essi cerca una visione, quell'uomo dovrà divenire un uomo della medicina"⁹⁸.

Nel 1832, il pittore George Catlin ebbe l'opportunità di osservare l'intervento di uno sciamano dei Blackfoot al capezzale di un guerriero che era stato mortalmente ferito in uno scontro avvenuto quel giorno stesso con un gruppo di nemici. Catlin descrive con dovizia di particolari il costume dello sciamano: "il suo corpo e la sua testa erano interamente ricoperti con la pelle di un orso giallo, la cui testa (la sua essendo all'interno) fungeva da maschera; i grandi artigli, inoltre, gli dondolavano sui polsi e sulle caviglie; in una mano agitava un pauroso sonaglio e nell'altra brandiva la sua lancia della medicina, ossia la sua bacchetta magica"⁹⁹, emettendo inoltre grugniti e ruggiti "terribili" a imitazione dell'animale.

Così, le danze dell'orso, che erano molto comuni in Nord America e che spesso vedevano la partecipazione di sciamani e altri individui che disponevano di poteri particolari, erano considerate modalità per acquisire le qualità dell'animale. Non si trattava di semplici imitazioni del comportamento dell'orso bensì di modalità attraverso le quali i danzatori si sentivano realmente trasformati in animali e spesso coloro che assistevano a queste cerimonie avevano l'impressione di vedere non degli esseri umani camuffati da animali ma dei veri e propri animali, nei quali i danzatori si erano trasformati¹⁰⁰.

97. Rockwell 1991: 63-64.

98. Short Feather, in Walker 1980: 116.

99. Catlin 1844 [1973, vol. 1: 40].

100. Comba 2015.

Ancora nei primi anni del Novecento, tra i documenti raccolti da James R. Walker tra gli sciamani lakota di Pine Ridge, si trova la descrizione del rito terapeutico celebrato dagli appartenenti alla società sciamanica dell'Orso, ossia da coloro che avevano ottenuto un sogno o una visione in cui comparire questo animale. Mentre la folla si riuniva intorno alla capanna dedicata alla cerimonia, i membri della società cantavano le loro canzoni. Ad un tratto il leader degli Orsi si precipitava fuori dalla capanna, grugnendo, con il corpo dipinto di rosso e le mani dipinte di bianco. Egli brandiva minacciosamente un coltello e la folla fuggiva davanti a lui. Se tra la gente che assisteva si fosse trovato un cane, questi sarebbe inevitabilmente finito squartato e divorato crudo dall'uomo-orso¹⁰¹. Questo rituale era chiamato dai Lakota *mato kaga*, "imitare l'orso" (l'espressione più precisa sarebbe "fare l'orso", perché il verbo *ka'ga* ha il significato di "fare, essere la causa di"). I sognatori dell'Orso indossavano una pelle completa di orso, che ne ricopriva anche la testa, alla quale erano attaccate le penne della coda di un'aquila: un costume che ricorda molto da vicino il famoso ritratto di uno sciamano blackfoot realizzato da George Catlin nel 1832¹⁰². Sembra che questi personaggi fossero particolarmente efficaci nella cura delle ferite occorse ai guerrieri durante gli scontri¹⁰³. Anche Black Elk, il famoso sciamano lakota, ricorda di aver partecipato, poco prima della battaglia sul Little Big Horn, nel 1876, a una cerimonia terapeutica guidata da un uomo che disponeva della "medicina dell'Orso" e che portava il nome di Hairy Chin. Costui aveva riunito un gruppo di giovani come aiutanti, ai quali aveva assegnato il compito di imitare dei piccoli orsi, con il corpo dipinto e con pelli di orso intorno alle caviglie e ai polsi. I capelli di Black Elk furono acconciati in modo da ricordare le orecchie di un orso, mentre altri avevano vere e proprie orecchie di orso intorno al capo. Il leader della cerimonia indossava un'intera pelle d'orso, comprensiva della testa. La cerimonia era volta a curare un uomo che era stato ferito in battaglia: i piccoli orsi cominciarono a grugnire e, aggiunge Black Elk, si potevano vedere fiamme

101. Walker 1980: 158.

102. Catlin 1844: vol.1, 38-39; Rockwell 1991.

103. Walker 1980: 159.

che uscivano dal loro corpo, di ogni colore. Poi improvvisamente, l'uomo che possedeva la medicina dell'Orso venne verso Black Elk e lo tirò verso di sé: egli stava masticando un'erba e la soffiò nella bocca del ragazzo.

Prima che me ne rendessi conto ero a quattro zampe come un orso. Feci un grido ed era un vero verso da orso e mi sentivo come se fossi un orso e desideravo afferrare qualcuno. Tutti uscimmo allora dal tipi comportandoci come orsi. Dopo di ciò, l'uomo della medicina venne fuori e mi sembrava un vero e proprio orso, un grande orso, ed era anche feroce¹⁰⁴.

Tra i Dakota del Canada, un ragazzo che voleva entrare a tutti gli effetti nella vita adulta, poteva sottoporsi a un rituale, nel corso del quale egli "faceva l'orso". Si costruiva un simulacro della tana dell'animale, con quattro sentieri che, dipartendosi da essa, conducevano verso le quattro direzioni del cosmo e il candidato vi passava un certo tempo in meditazione. Poi veniva fatto uscire con una pantomima che imitava una caccia all'orso, durante la quale egli veniva simbolicamente abbattuto¹⁰⁵. Anche in questo caso, secondo il pensiero indigeno il candidato non si limitava a una semplice imitazione dell'animale, bensì si pensava che si trasformasse effettivamente in un orso, la cui uccisione rappresentava il momento della sua ri-trasformazione in essere umano. Da questa esperienza di trasformazione, l'individuo otteneva un potere rinvigorente, un incremento di energia e nuove qualità che gli consentivano di accedere alla sua nuova condizione di adulto e di ottenere il riconoscimento sociale dell'avvenuta metamorfosi. In questo senso, l'esperienza trasformativa costituiva il nucleo centrale del processo di costruzione della personalità.

Analogamente, tra gli Ojibwe, una ragazza che non aveva ancora raggiunto la pubertà era chiamata *wemukowe*, ossia "sta per divenire un'orsa". Con il sopraggiungere del primo flusso mestruale, la giovane veniva isolata in una apposita capanna, dove viveva appartata rispetto alla sua famiglia per alcuni giorni e in questo periodo veniva chiamata *mu-*

104. DeMallie 1984: 178-179.

105. Wallis 1947: 64-65.

kowe, “lei è un’orsa”¹⁰⁶. Ancora negli anni Cinquanta, tra gli Ojibwe settentrionali in Canada, la ragazza al sopraggiungere delle prime mestruazioni rimaneva in casa per alcuni giorni e il padre di una ragazza spiegò all’antropologo con cui stava conversando che la sua assenza da scuola non era dovuta a malattia, ma al fatto che lei “era un orsa” (*wahkawin-akosi-dashmukowe*)¹⁰⁷.

Queste tradizioni sono straordinariamente simili a quanto sappiamo avvenisse nell’antica Grecia presso il santuario di Artemide a Brauron, vicino ad Atene (vedi cap. 2). Un gruppo di fanciulle risiedeva per un certo tempo presso il santuario, dove si sottoponeva all’*arkteia*, ossia una prestazione rituale nel corso della quale esse dovevano imitare le orse, o, per meglio dire, divenire “orse” (*arktoi*)¹⁰⁸. La spiegazione mitica del rituale raccontava di un’orsa che era stata uccisa, dopo aver ferito una ragazza. L’oracolo di Delfi ordinò che le ragazze ateniesi, da allora in avanti, avrebbero dovuto “fare le orse” durante il “rituale dell’orsa” (*arkteia*)¹⁰⁹. È anche possibile che fossero le sacerdotesse che guidavano il rito ad essere chiamate “orse”, come le loro giovani allieve.

413

Forse in connessione con questi costumi, esistono numerosi racconti mitici che narrano della trasformazione di una donna in un’orsa. Nella sua versione più diffusa, una giovane donna rifiutava qualunque proposta di matrimonio e ogni giorno si allontanava dal villaggio per recarsi nella foresta, dove si incontrava con il suo amante segreto, un orso. Quando gli abitanti del villaggio scoprirono la storia, su suggerimento della sorellina della ragazza, uccisero con un’imboscata l’animale. Qualche tempo dopo, mentre giocava con la sorella minore, la giovane donna cominciò a imitare scherzosamente il comportamento di un orso, trasformandosi però realmente in un animale feroce, che attaccò e uccise numerose persone del suo accampamento. I sei fratelli e la sorella tentarono di sfuggire ma vennero inseguiti dall’orsa inferocita. Si rifugiarono in cima a un

106. Rockwell 1991: 185.

107. Dunning 1959: 100.

108. Brelich 1969: 229 sgg.

109. Dowden 1989: 33-34.

albero, da cui riuscirono alla fine a uccidere l'animale inseguitore. A questo punto, decisero di trasferirsi in cielo, dove si trasformarono nelle sette stelle dell'Orsa Maggiore¹¹⁰.

Uno dei luoghi in cui, secondo la leggenda, si svolse questa vicenda è l'altura rocciosa che oggi si chiama Devils Tower, in Wyoming, ma che era conosciuta dalle popolazioni native come la "Montagna dell'Orso". Sulla cima di questa montagna trovarono temporaneo rifugio i bambini che cercavano di sfuggire alla loro compagna, trasformatasi in un'orsa gigantesca, che lasciò le tracce dei suoi artigli sulla superficie della roccia¹¹¹.

Un racconto mitico dei Lakota narra di come un giovane si fosse allontanato alla ricerca di cibo durante la stagione invernale, quando la sua gente si trovava in ristrettezze e soffriva la fame. Grazie all'aiuto di una vecchia (*wakanka*) e di un vecchio (*wazi*), i passi del giovane sono indirizzati verso una caverna, nella quale egli trova una giovane donna. Questa prende il ragazzo come suo sposo e lo guida all'interno della caverna, dove vivono i bisonti. Essi danzano e insegnano al giovane il modo seguito dai bisonti per venerare il sole e per ottenere dall'astro quello che desiderano. Ritornato dal suo popolo, il giovane insegnerà loro come fare voto di celebrare una danza di fronte al sole, il rituale della Danza del Sole, al fine di ottenere la carne degli animali. La donna-bisonte guiderà la gente del suo sposo nei luoghi dove potranno trovare e cacciare numerosi bisonti¹¹².

Un elemento ricorrente in questo genere di racconti è il ruolo di mediatrice che svolge la donna nel rapporto tra uomini e animali: che si tratti della donna rapita da un bisonte feroce e minaccioso, della donna-bisonte che si unisce in matrimonio a un essere umano, della personificazione dello spirito del bisonte che si manifesta alla società umana per creare un legame di scambio e di benevolenza reciproca, il legame fra bisonte e femminilità è una caratteristica posta fortemente in evidenza. La figura esemplare, a questo proposito, è sicuramente *Ptehinčalasanwin*, la Donna Vitello di Bisonte Bianco, inviata dal popolo dei bisonti per recare in dono la Pipa Sacra

110. Comba 1999: 224-226.

111. Gunderson 1988.

112. Walker 1917: 212-14.

e le istruzioni per la conduzione delle cerimonie sacre ai Lakota. La sua manifestazione al tempo stesso come giovane e bella donna e come bisonte femmina rappresenta il profondo legame che unisce il bisonte alla dimensione femminile¹¹³. Gli informatori lakota di Walker dichiaravano esplicitamente che il bisonte aiuta le donne ad avere molti bambini e protegge le giovani donne¹¹⁴. La striscia di pittura rossa che le donne si ponevano sulla partitura dei capelli era chiamata il “segno del bisonte”. Sembra che l’energia riproduttiva incarnata dal bisonte, che garantiva la proliferazione degli animali, si riversasse sul mondo umano grazie all’intermediazione della donna e della sua capacità generativa. La figura della Donna Bisonte Bianco rende esplicita la sostanziale unità che lega gli uomini ai bisonti, entrambi originati nel mondo sotterraneo, nel ventre della Terra, la “madre” e “nonna” di tutti gli esseri viventi. In virtù del suo legame con la fecondità e la crescita, il bisonte si trovava quindi strettamente legato al mondo femminile. Non va trascurato il fatto che la gestazione del bisonte è di nove mesi e mezzo, molto simile a quella della donna, e il periodo del parto si colloca tra la tarda primavera e la fine di giugno¹¹⁵, la stagione in cui si svolgevano le principali cerimonie, tra cui la Danza del Sole¹¹⁶.

Tra gli Arapaho la Donna Bisonte Bianco è il titolo con cui si indicava la leader della società femminile del Bisonte. La società era impegnata nella conduzione di rituali che assicurassero il successo nella caccia e impiegava per questo fine un fischietto, il cui suono avrebbe dovuto attirare i bisonti. I Mandan praticavano alcune cerimonie invernali che erano connesse con la Società del Bisonte Bianco e si svolgevano nel periodo in cui i giorni sono più corti (il solstizio invernale). Questi riti si fondavano sulla visione in cui un sognatore aveva ottenuto un messaggio dai bisonti, in cui si preannunciava l’arrivo di due bambini-bisonti che gli animali offrivano in dono agli umani: uno di questi sarebbe fuggito, mentre l’altro sarebbe stato mantenuto nel villaggio. La società era composta da donne che avevano già superato la menopausa e la danza rappresentava il ritorno

113. LaPointe 1976: 24-26.

114. Walker 1980: 67, 124.

115. Roe 1970, vol.1: 94.

116. Su questo rituale rimandiamo a Comba 2012.

dei bisonti, si pensava infatti che queste donne avessero particolari poteri riguardanti la crescita degli orti e la caccia¹¹⁷.

In un mito della California si narra di un giovane che viene travestito da cervo e si trasforma in questo animale, per consentire ai suoi compagni di ottenere la carne uccidendolo¹¹⁸. Il racconto sanziona l'origine del costume di caccia e mette bene in evidenza una caratteristica comune a tutto il mondo indigeno americano: la differenza tra esseri umani e animali che vengono da loro cacciati è molto sfumata, anzi, gli animali possono essere visti come nient'altro che degli esseri umani trasformati nel loro aspetto esteriore.

Un racconto dei Nlaka'pamuk (conosciuti anche come Indiani Thompson) della British Columbia narra di un giovane cacciatore, particolarmente abile nella caccia al cervo, il quale un giorno, inseguendo le tracce di una cerva con il suo piccolo, si trovò improvvisamente di fronte a una giovane donna con il suo bambino. La donna le propose di divenire sua moglie e lo condusse presso la sua gente, che viveva sottoterra, in una collina, dove si trovava un'abitazione popolata da persone del tutto simili agli Indiani. Essi indossavano begli abiti in pelle di cervo. Il giorno dopo egli viene invitato ad andare a caccia, nel corso della quale due dei fratelli della moglie si mettono a correre e compaiono in forma di cervi offrendosi alle frecce del cacciatore, che li uccide. Dopo il pasto, egli viene avvertito di raccogliere accuratamente tutte le ossa degli animali consumati, avvolgerle in un fagotto e gettarle nell'acqua. Poco dopo i suoi due cognati ritornano vivi e vegeti. Quando arriva la stagione degli accoppiamenti, il capo del gruppo gli pone addosso la pelle di un cervo maschio e lo trasforma così in cervo. Egli impara a destreggiarsi nel combattimento tra maschi per guadagnarsi la compagnia della moglie. Dopo essere tornati in visita presso il gruppo umano al quale apparteneva, il giovane cacciatore decide di abbandonare i suoi simili e di rimanere per sempre con la sua famiglia adottiva, trasformandosi definitivamente in cervo¹¹⁹.

aA

117. Bowers 1950: 324-328.

118. Gill & Sullivan 1992: 67.

119. Thompson 1929 [1966: 169-173].

I Lakota avevano una società cerimoniale che riuniva coloro che avevano avuto esperienze visionarie connesse con il grande cervo canadese (in ingl. *elk*, *Cervus elaphus canadensis*). Si pensava che gli individui che avevano avuto queste visioni acquisissero particolari poteri di attrazione sessuale nei confronti delle donne, abilità in guerra e capacità terapeutiche. I membri della società celebravano periodicamente una Danza del Cervo, indossando maschere di pelle di cervo con le corna attaccate, che ricoprivano interamente la testa del danzatore. Portavano inoltre nelle mani un fascio di rami verdeggianti e un cerchio di legno ricoperto di pelliccia, che rappresentava simbolicamente una trappola, nella quale il danzatore poteva attirare sia gli animali nella caccia, sia i nemici in guerra e sia le donne nelle relazioni amorose. Come testimonianza del loro potere, i danzatori camminavano su un terreno soffice mostrando di lasciare delle orme di cervo e non umane. Ossia, dimostravano di aver acquisito l'aspetto esteriore del cervo, di essersi trasformati nell'animale¹²⁰.

aA

Tra i popoli della Costa di Nord-Ovest l'impiego delle maschere e dei costumi durante le cerimonie invernali implicava un esplicito richiamo alla trasformazione dell'uomo in animale. Come si è già visto, i Nuu-chah-nulth (Nootka) dell'isola di Vancouver, di cui abitavano la regione costiera meridionale, celebravano nei mesi invernali una cerimonia molto simile a quella dei Kwakiutl, incentrata sull'iniziazione di nuovi membri alla società *tlukwana*, termine che deriva probabilmente dalla lingua dei loro vicini Kwakiutl e significa "acquisire un potere sovranaturale"¹²¹.

I particolari dello svolgimento della cerimonia richiama in molti punti l'iniziazione dell'*hamatsa* (il Danzatore Cannibale) tra i Kwakiutl: durante una festa improvvisamente alcuni "uomini-lupo" irrompevano nella casa e, girando intorno al fuoco che era stato immediatamente spento, emettevano forti suoni per mezzo di un apposito strumento a fiato. Non appena i lupi erano usciti dalla casa delle cerimonie e i fuochi riaccesi, gli astanti si rendevano

417

120. Sundstrom 2004: 181-185.

121. Boas 1897: 396.

conto che alcune persone, generalmente dei giovani, erano scomparse, erano state rapite dai lupi e portate nella foresta.

I novizi dovevano rimanere nella foresta con i lupi per un certo tempo, con il volto dipinto di nero e con rametti di abete intorno alla vita e sul capo. Si pensava che il potere spirituale del lupo (*heina*) sorvegliasse i neofiti durante il loro periodo di reclusione, prendendone talvolta possesso e determinandone il comportamento “da lupo”. Dopo quattro giorni, la comunità del villaggio andava incontro agli iniziati che ritornavano, accompagnati dai lupi, danzando e cantando allo scopo di “calmare” e “domesticare” gli uomini-lupo. Dopo essersi avvicinato per tre volte agli iniziati, uno dei danzatori esclamava: “Ora il lupo è stato domesticato”. Allora alcuni uomini provvedevano a catturare gli iniziati e a riportarli al villaggio, mentre i lupi e gli “uomini selvaggi” (*pokomis* e *akhmako*) che li accompagnavano si allontanavano e scomparivano nella foresta. Gli uomini selvaggi erano considerati spiriti pericolosi e distruttivi, che incarnavano gli aspetti più inquietanti del mondo della foresta. Con l’acquietamento degli iniziati e il loro ritorno alla condizione umana, la ri-trasformazione da uomini-lupo a esseri umani, i lupi e gli esseri selvaggi venivano quindi risospinti nella foresta, da dove non sarebbero più ricomparsi sino all’anno successivo¹²².

La trasformazione rituale in lupo dei Nootka presenta numerose singolari analogie con la cerimonia latina dei Luperci, con la tradizione culturale legata al tempio di Zeus Liceo in Arcadia e con altre varie pratiche culturali e narrazioni mitologiche ed epiche del mondo germanico¹²³.

Secondo il pensiero amerindiano, l’uomo poteva mutare forma e trasformarsi anche in quelle entità fantastiche che venivano riconosciute dalle culture indigene, ma che non trovano riscontro nelle categorie del pensiero occidentale. Un racconto mitico, diffuso ampiamente in tutta l’area delle Grandi Pianure, racconta ad esempio di come un giovane si trasformò in un mostro delle acque. Secondo la versione

122. Ernst 1952; Comba 1992.

123. Comba 1992.

degli Cheyenne, una coppia di giovani si allontanò dal villaggio alla ricerca di uova e si trovò sulle sponde di un lago. Uno di essi trovò delle uova dalla foggia strana, come non ne aveva mai viste. Nonostante gli avvertimenti del compagno, uno dei giovani mangiò una di queste uova. Improvvisamente, cominciò a sentirsi in modo strano, mostrando un particolare desiderio di stare vicino all'acqua. Il compagno osservò con disappunto che il suo aspetto stava cambiando. Giunti nuovamente presso uno specchio d'acqua il giovane si trasformò in un animale mostruoso, un *mihn*, simile a una gigantesca lucertola, con un corno o due sulla testa. Questi esseri erano considerati i responsabili delle morti per annegamento nei fiumi o nei laghi¹²⁴.

La variante raccolta da Dorsey tra gli Arapaho è del tutto simile, ma riporta anche il discorso rivolto dall'uomo trasformato in serpente acquatico al suo compagno: "Resterò in quest'acqua profonda, accanto alla riva, quindi, per favore, racconta di questo posto alla mia gente. Ogni volta che vorranno attraversare il fiume, sia a monte che a valle, di loro di gettare degli intestini nel fiume, per ricordarsi di me. Io farò in modo che possano attraversare in modo sicuro"¹²⁵. Questo significa che gli esseri acquatici, per quanto di aspetto mostruoso, non lo erano poi in modo così radicale: almeno alcuni di loro era stati uomini un tempo e dimostravano di voler aiutare e beneficiare i loro antichi compagni, donando loro potere e protezione in cambio di offerte e sacrifici.

Una variante che ritroviamo tra i Lakota racconta invece della trasformazione di una donna in essere acquatico, dopo un dissidio con il marito. Ella assume l'aspetto di una sirena, ossia con il corpo di donna fino ai fianchi e di pesce nella parte inferiore. La donna appare sulla riva per allattare il suo bambino, ma viene tratta in inganno e uccisa dal crudele marito¹²⁶. Sembra in questo caso di trovarsi di fronte a una versione particolarmente cruenta del motivo di Melusina, che si ritrova nei testi medioevali francesi e germanici.

124. Grinnell 1923 [1972, vol.2: 97-98].

125. Dorsey & Kroeber 1903: 151.

126. Dorsey 1889: 137.

Anche nell'America indigena troviamo l'idea, molto diffusa nella cultura popolare europea, che alcune persone fossero in grado di trasformarsi in animali per compiere azioni notturne e segrete, spesso allo scopo di danneggiare qualcuno o di compiere vendette e sortilegi. Fin dai primi documenti del XVII e XVIII secolo sulla vita nei villaggi irochesi si trovano numerosi riferimenti all'esistenza del fenomeno della stregoneria, accanto allo sciamanismo, alle cure cerimoniali e ad altre pratiche e credenze. Le concezioni della stregoneria, diffuse sia tra gli Irochesi che tra gli Algonchini, implicavano la convinzione che vari tipi di sofferenza o di incidenti e sfortune fossero provocate da spiriti, che erano stati evocati per fini malevoli da persone malintenzionate o che provavano sentimenti di invidia o di risentimento nei confronti delle vittime. Queste credenze ebbero una considerevole espansione nel periodo della prima colonizzazione, perché fornivano uno strumento per spiegare il diffondersi di nuove malattie infettive, portato dai nuovi venuti, che avevano decimato le popolazioni indigene. Inoltre, questa credenza veniva invocata anche per dar conto di una quantità di mutamenti e trasformazioni nel sistema sociale e culturale di quei popoli, avvenuti sotto la spinta delle forze economiche, politiche e militari provenienti dall'esterno¹²⁷. Sebbene basate su una serie di credenze e pratiche appartenenti alla cultura pre-coloniale, queste si fusero rapidamente con altre concezioni importate dal Cristianesimo dei missionari e dei colonizzatori, creando un complesso sistema che per molti aspetti ricorda quello che si venne formando nelle regioni rurali dell'Europa durante il Medio Evo e la prima Età moderna.

Secondo testimonianze raccolte tra gli Irochesi alla fine del XIX secolo, le streghe erano considerate in grado di trasformarsi, prendendo l'aspetto di vari animali, specialmente di uccelli, tacchini o gufi, che permettevano loro di spostarsi rapidamente in volo da una località all'altra. Si attribuisce agli Irochesi la concezione secondo la quale streghe e stregoni costituivano una sorta di "società segreta", ignota agli occhi dei più e che si riuniva di nascosto nottetempo, secondo un modello molto simile a quello che si ritrova nei documenti medioevali europei. Si riteneva inoltre che uo-

127. Porterfield 1992.

mini e donne dediti alla stregoneria si riunissero di notte, in luoghi isolati, nei boschi, intorno a un fuoco sul quale era posta una grossa pentola, nella quale veniva versato il veleno di alcuni serpenti. Al termine della riunione, che ricorda molto la concezione del “sabba” sviluppatosi nell’Europa medioevale, i invitati si allontanavano prendendo la forma di diversi animali: volpi, lupi, pantere, falchi e gufi. Un racconto riferisce di un giovane che partecipa a questa riunione segreta, al quale viene consegnato un copricapo fatto con la testa di un gufo. Una volta indossatolo egli si sente trasformato in uccello e si trova in grado di volare¹²⁸.

Ancora agli inizi del nuovo millennio, tra gli Irochesi risulta diffusa la credenza secondo cui una delle caratteristiche distintive di coloro che praticano la stregoneria è la capacità di mutare forma e di prendere l’aspetto di un altro essere, generalmente un animale. Le strane luci che talvolta vengono scorte di notte nei boschi sono interpretate come le “luci delle streghe”, forme alternative che questi esseri adottano per viaggiare senza essere riconosciute.

Un testimone contemporaneo della comunità Mohawk ha riferito che le luci sono spesso accompagnate dal suono di decine di passi umani che sembrano correre e di voci di persone che parlano l’una con l’altra, come se un’invisibile folla di spiriti stesse attraversando il territorio¹²⁹. Una concezione questa che ricorda un’altra antica tradizione europea, quella della Caccia Selvaggia, della folla di spiriti dei morti che percorre i boschi e le campagne in particolari momenti dell’anno.

7. *Mondo umano e mondo vegetale*

Anche il mondo vegetale si rivela, nel sistema di pensiero dei Nativi americani, assai più vicino al mondo umano di quanto non appaia. In molte culture indigene d’America si trovano miti sull’origine del mais e di altre piante alimentari che descrivono la nascita della pianta come risultato della morte di un personaggio femminile.

Ad esempio, tra i Cherokee, il mito racconta di una donna dei tempi primordiali, chiamata Selu, che venne scoper-

128. Smith 1888, 1889; Beauchamp 1892.

129. Bastine & Winfield 2011: 83.

ta dai suoi figli mentre produceva mais e fagioli per la loro alimentazione strofinandosi il corpo sullo stomaco e sotto le ascelle. I ragazzi rimangono inorriditi a quella vista, credendola una strega, e decidono di ucciderla, ma prima di morire, la donna li istruisce indicando loro come avrebbero dovuto trascinare il suo corpo intorno alla casa per un ampio tratto. Essi seguono le sue istruzioni e il mattino dopo attorno alla casa sono spuntate numerose piante di mais con le pannocchie mature¹³⁰.

Per gli Irochesi, il mais, le zucche e i fagioli erano esseri simili a persone, chiamati “Coloro grazie ai quali noi viviamo” o “Coloro che ci sostengono” e dovevano essere piantati insieme, nello stesso campo. Il mais veniva piantato in piccoli rialzi del terreno e quando gli steli erano già cresciuti si piantavano i semi dei fagioli e delle zucche intorno alle piante di mais. Lo stelo del mais fungeva da supporto per la pianta di fagioli e le foglie della zucca impedivano la crescita di erbe infestanti e consentivano di mantenere l'umidità del suolo intorno alle piante.

Secondo una leggenda degli Onondaga (una delle nazioni che componevano la Lega degli Irochesi), un uomo viveva solitario su una collina e ogni mattina e sera intonava un canto, invocando qualcuno che volesse sposarlo. Una giovane donna si presentò un giorno, dicendosi disposta al matrimonio, ma l'uomo la rifiutò, sostenendo che aveva l'abitudine di allontanarsi troppo dalla casa, invece di rimanere al suo fianco. Poco tempo dopo arrivò un'altra giovane donna, che ammirò lo splendido vestito dell'uomo e le lunghe piume che l'adornavano e si disse pronta a sposarlo. L'uomo accettò, sapendo che lei era la sua compagna ideale. Il racconto rivela facilmente come i protagonisti sono una personificazione delle piante alimentari: l'uomo è il mais, che spunta sulla prominenza di terra, strettamente abbracciato alla pianta del fagiolo, mentre la zucca si estende sul terreno circostante¹³¹.

Più comunemente, le tre piante erano concepite come personaggi tutti femminili, le “Tre Sorelle”, che si preoccupavano del benessere delle coltivazioni. Erano soprattutto

aA

130. Bastian & Mitchell 2004: 70-71.

131. Id.: 73-74; Fenton 1978: 299-300.

le donne che si occupavano della coltivazione delle piante ed era una pratica comune estendere i termini di parentela dalle donne ai prodotti vegetali che queste coltivavano¹³². I Seneca raccontano di come un giorno una vecchia donna, avvicinandosi a un campo, sentì qualcuno piangere. Era una pianta di mais, che si lamentava per la scarsa cura con la quale veniva accudita e innaffiata e per questo il raccolto era scarso. Gli orti vennero allora lavorati con grande attenzione, ma dei ladri si introducevano nei campi per rubare il raccolto. Furono scoperti dai guerrieri e puniti con una sonora randellata: alcuni ne uscirono con il corpo e le occhiaie segnate di nero e si trasformarono in procioni, altri ne ebbero il labbro spaccato e si trasformarono in conigli¹³³.

Secondo la mitologia degli Irochesi, alle origini del tempo, quando la terra non era ancora formata e gli esseri umani ancora non erano comparsi, in cielo esisteva un'isola, al centro della quale sorgeva un grande albero. Dai rami di quest'albero sbocciavano continuamente fiori e frutti, ininterrottamente per l'intera durata dell'anno. Ossia, vi era un'abbondanza indefinita, non soggetta ai mutamenti stagionali. Gli esseri che vivevano nel mondo celeste, simili agli umani ma con caratteristiche divine, si nutrivano dei frutti dell'Albero della Vita. Ma il capo supremo del popolo celeste, una sorta di essere divino, decise di sradicare l'albero, creando così un'apertura nel terreno, che metteva perciò in comunicazione il mondo celeste con il mondo inferiore, che avrebbe poi ospitato la terra ma che era ancora a quel momento ricoperto dalle acque. Fu attraverso quel foro aperto nel cielo che precipitò la Donna del Cielo, la quale venne sorretta dagli uccelli acquatici, i quali la deposero sul dorso della Tartaruga. Questo episodio costituisce l'esordio del racconto di origine del mondo, poiché a partire dal grumo di terra portato da alcuni animali sul dorso della Tartaruga verrà a formarsi l'intera superficie della terra, la condizione necessaria affinché l'umanità potesse apparire e prosperare¹³⁴.

Secondo gli Irochesi un altro Albero del Mondo esisteva invece sulla terra e veniva descritto come un grande albero

132. Fenton 1978: 300.

133. Bastian & Mitchell 2004: 73-74.

134. Parker 1912.

di pino, oppure di olmo, che si trovava al centro della superficie terrestre. I suoi rami superiori raggiungevano la volta celeste e la trapassavano, mentre le sue radici raggiungevano le acque del mondo sotterraneo. Questa concezione è molto simile a quella che si ritrova tra gli antichi Germani settentrionali, a proposito del grande frassino Yggdrasil. Il profeta irochese Deganawidah, al quale si deve il primo sforzo per creare la Confederazione Irochese, ebbe un sogno nel quale vide un grande Albero della Pace, sotto i cui rami potevano ritrovarsi pacificamente le cinque nazioni irochesi per dirimere le controversie tra loro e creare le premesse per un'interazione pacifica. Il concetto cosmologico di Albero del Mondo venne così reinterpretato come metafora politica per la costruzione di un'alleanza intertribale¹³⁵.

Il guardiano dell'Albero del Mondo era, secondo la tradizione irochese, la Grande Faccia Falsa, un gigante che presiedeva su tutto l'insieme delle Facce False, gli esseri spirituali che venivano impersonati durante i rituali della Cerimonia d'Inverno da personaggi mascherati. Egli strofinava sul tronco dell'albero il suo sonaglio fatto con il carapace di tartaruga, ottenendo in questo modo il potere trasmesso dall'albero, un gesto che veniva imitato dai danzatori mascherati durante la celebrazione delle Facce False¹³⁶.

aA

Il legame delle Facce False con gli alberi è reso evidente dalla tradizione secondo la quale, idealmente, le maschere dovevano essere ricavate scolpendo il legno di un albero vivente di tiglio americano (*Tilia americana*), seguendo una procedura fortemente ritualizzata. Si pensava in tal modo che, dopo aver fatto un'invocazione e un'offerta all'albero, lo spirito della foresta sarebbe penetrato nella maschera, permeandola del suo potere¹³⁷.

I danzatori mascherati agitano i loro sonagli, foggianti con il carapace della tartaruga acquatica, e li strofinano contro tronchi d'albero o sulle pareti in legno delle case, ad imitazione della figura proto-tipica alla quale si ispirano, la grande Faccia Falsa che vive ai margini estremi del mondo, dove

135. Lynch 2010: 116.

136. Parker 1912.

137. Fenton 1987: 206-210.

funge da guardiano dell'Albero del Mondo che sorge al centro della terra e dal quale egli ottiene il proprio potere.

Le “Facce di Mais” (*Husk Faces*) erano considerate i messaggeri delle Tre Sorelle – le piante del mais, dei fagioli e delle zucche – ed erano ritenute dotate di poteri divinatori e terapeutici. Sembra che anticamente i danzatori che impersonavano questi esseri, e che indossavano le maschere fatte con foglie intrecciate di mais, fossero esclusivamente uomini. A partire dagli anni '30, tuttavia, alcune donne hanno iniziato a partecipare alle cerimonie indossando costumi maschili, mentre gli uomini impersonavano talvolta personaggi femminili, realizzando quell'inversione dei ruoli sessuali che si ritrova comunemente in molti rituali, tra cui anche i Carnevali europei.

I danzatori mascherati sono considerati personificazioni di esseri potenti e benevoli, che promuovono la crescita dei raccolti e dei campi, ma possono anche garantire la fortuna nella caccia. Gli spiriti impersonati dalle Facce di Mais sono soprattutto esseri che sono associati alle piante coltivate, mentre le Facce False rappresentano gli spiriti della foresta¹³⁸.

Il riferimento alla fecondità umana è reso esplicito soprattutto dalle maschere che impersonano spiriti femminili e che spesso portano dei bambini con sé¹³⁹. Sia le Facce False che le Facce di Mais hanno in comune il comportamento clownesco, inteso a far ridere e divertire il pubblico.

Anche l'elemento simbolico principale nella Cerimonia d'Inverno dei Kwakiutl era costituito da un materiale vegetale: gli ornamenti di corteccia di cedro rosso intrecciata. Secondo gli stessi Kwakiutl, questi ornamenti erano l'oggetto più importante e più sacro, che compariva come abbigliamento specifico del danzatore Cannibale (*hamatsa*).

Gli ornamenti in questione venivano prodotti intrecciando le fibre della corteccia del cedro rosso (*Thuja gigantea* o *Thuja plicata*). Quest'albero, che appartiene alla famiglia delle Cupressacee, è uno dei più imponenti fra quanti crescono

138. Fenton 1978: 461.

139. Fenton 1987: 395-96.

sulle scoscese pendici della Costa del Pacifico: può arrivare a un'età di mille anni, raggiungendo un'altezza di 60 metri e un diametro di 6 metri. Il legno di questo gigante del mondo vegetale, leggero e resistente, costituiva la principale materia prima per la costruzione di abitazioni, di canoe, per i caratteristici pali totemici e per una gran varietà di oggetti di uso quotidiano o di importanza cerimoniale. La corteccia stessa era impiegata nella produzione di funi, cesti, stuoie e abiti.

Questi ornamenti cerimoniali erano considerati attributi degli stessi spiriti iniziatori e il segno caratteristico che distingueva gli appartenenti alle diverse società cerimoniali. Il colore rosso, che già era presente nella colorazione del legno, veniva accentuato con una tintura particolare, prodotta con la corteccia di acero. La Cerimonia d'Inverno iniziava con una fase preliminare, dedicata essenzialmente alla preparazione di questi oggetti, e si concludeva con la consegna degli ornamenti utilizzati durante la cerimonia a qualcuno che li doveva "conservare" fino alla successiva stagione invernale. La corteccia di cedro si configura così come un vero e proprio simbolo tangibile dell'intera cerimonia e gli ornamenti venivano descritti con termini che significano: "grande facitore di felicità", "colui che dà lunga vita", "ciò che rese felici i nostri antenati" e così via¹⁴⁰.

A questi ornamenti, nel corso della cerimonia invernale, si contrappongono i rami dell'abete canadese (*Tsuga heterophylla*), poiché quando l'iniziato ritorna dal suo soggiorno nella foresta e non è ancora stato "pacificato", il suo abbigliamento è costituito dai rami di quest'albero. Essi rappresentano quindi il mondo della foresta e dello Spirito Cannibale e i vari esseri mitici che appartengono a questo mondo, quali l'Uomo Selvaggio dei Boschi, che si presentano con il corpo rivestito di rami d'abete. Solo quando l'iniziato sarà stato ricondotto alla condizione umana e la sua "furia" selvaggia eliminata, questi rami verranno sostituiti con gli ornamenti di corteccia di cedro, che rappresentano quindi il raggiungimento di una nuova condizione, quella dell'iniziato alla Società del Cannibale¹⁴¹.

140. Comba 1992: 72-73.

141. Comba 1992: 76-82.

In tutto il Nord America indigeno il tabacco era la pianta più importante e più sacra e l'atto di fumare il tabacco con la pipa era una delle forme più diffuse di gesto rituale, attraverso il quale si poteva realizzare una comunicazione con il mondo degli spiriti. L'innalzarsi del fumo verso l'alto era interpretato come un mezzo per inviare le richieste, le invocazioni e le preghiere degli umani verso il mondo divino. Un'altra modalità di offerta del tabacco consisteva nel porre alcune foglie sminuzzate in un piccolo sacchetto, che veniva appeso sui rami di un albero, posto su una roccia, sulle rive di un fiume o di un lago, come dono lasciato per gli esseri spirituali che si volevano invocare.

Gli Arapaho attribuivano l'origine del tabacco a un periodo anteriore all'attuale "generazione", ossia a una delle epoche precedenti in cui si suddivide, secondo la concezione tradizionale, la storia del mondo. In quel periodo si impiegavano varie sostanze per fumare, poi un anziano ebbe "per vie soprannaturali" il dono del tabacco¹⁴². Il racconto dei Mandan è molto più complesso: anch'esso riconduce al momento iniziale, quando la terra venne sollevata dalle acque per opera di un uccello acquatico, alla presenza della coppia primordiale, Primo Creatore e Uomo Solitario. Una volta che la terra era stata formata e consolidata, intorno al "centro della terra" costituito da una piccola altura chiamata Heart Butte, presso le rive del Missouri, i due esseri primordiali ne percorsero la superficie, creando vari aspetti del paesaggio e incontrando alcuni altri animali, tra i quali il bisonte. Questi donò loro la pianta del tabacco e la pipa con cui fumarla. "Essi videro che il cannello e il fornello della pipa erano quasi congiunti. Il cannello della pipa era il lato orientale e rappresentava l'uomo. La parte dove si mette il tabacco era il lato occidentale e rappresentava la donna"¹⁴³. Il racconto chiarisce bene il ruolo di intermediazione svolto dalla pipa e dal tabacco, che consente la comunicazione tra umani e animali, come pure tra uomo e donna.

Anche per gli Cheyenne, il tabacco e il bisonte erano strettamente correlati. Il mito concerne due eroi dall'abbigliamento identico che entrarono in una sorgente, dove

142. Kroeber 1902: 22.

143. Bowers 1950: 363.

avrebbero incontrato una vecchia donna, probabile personificazione della terra, che fece loro dono del mais e dei bisonti, ma anche del tabacco e di altre piante¹⁴⁴. Infine, per i Blackfoot, se da un lato i semi di tabacco derivavano dal sole¹⁴⁵, dall'altro lato il tabacco faceva parte della cerimonia connessa con l'Involto del Castoro ed era stato donato agli uomini dai castori, i signori del mondo acquatico¹⁴⁶. I possessori di questi involti sacri avevano il compito di chiamare i bisonti durante l'inverno e di coltivare le piante di tabacco; inoltre erano considerati esperti nell'osservazione del cielo ed erano i custodi del calendario cerimoniale¹⁴⁷.

Quest'ultimo particolare è rivelatore, poiché fra i Crow il tabacco veniva identificato con le stelle in generale e con la Stella del Mattino in particolare¹⁴⁸. Secondo un racconto mitico, un uomo proveniente dalle stelle si era trasformato nella pianta di tabacco¹⁴⁹. I Crow si dedicavano a quest'unica coltivazione, prima del contatto con i bianchi, che era finalizzata a un uso puramente cerimoniale, al quale erano preposti i membri della Società del Tabacco (*bacúsua*), composta da uomini e donne che avevano l'incarico di sovrintendere a una complessa serie di cerimonie che si svolgevano nel corso dell'anno. Infatti, le piante di una varietà particolare di tabacco, *op'púmíte* ("tabacco corto") (*Nicotiana multivalvis*), dopo essere state curate e raccolte con grande solennità, venivano gettate nelle acque del fiume¹⁵⁰. Così, secondo i Crow, il tabacco era il "corpo sacro" di una stella, la Stella del Mattino, ma al tempo stesso era legato al mondo acquatico perché connesso anche con il castoro: esso "doveva essere gettato nell'acqua, aveva bisogno dell'acqua"¹⁵¹. Anche se può sembrare paradossale, questo tipo particolare di tabacco sacro non veniva mai fumato dai Crow. D'altra parte, l'impiego di foglie di tabacco come offerta agli spiriti

144. Grinnell 1907: 179-184.

145. Wissler & Duvall 1908: 80.

146. Grinnell 1892 [1962: 117-124].

147. Ewers 1958: 167-168.

148. Lowie 1935 [1983: 274, 295].

149. Lowie 1918: 15.

150. Lowie 1935 [1983: 295].

151. Lowie 1919: 178.

era una pratica ampiamente diffusa in tutto il continente americano¹⁵².

Il pioppo americano (*Populus occidentalis* o *Populus sargentii*) è forse l'albero più caratteristico della regione arida delle Pianure e deve il suo nome inglese (*cottonwood*) alla particolare infiorescenza lanuginosa, che assomiglia a ciuffi di cotone. Cresce generalmente nei pressi di sorgenti o corsi d'acqua e la sua presenza è quindi un indicatore della vicinanza dell'acqua. Sotto la corteccia si trova un particolare succo, dolce e lattiginoso, considerato dalle popolazioni indigene una prelibatezza. Inoltre, gli accampamenti invernali dei popoli nomadi delle Pianure venivano stabiliti in genere presso località boschive, lungo torrenti, proprio nelle zone in cui si trovano più frequentemente i pioppi. Quest'albero si trova così particolarmente legato al mondo umano, alla casa, all'accampamento, alle necessità quotidiane. Nel mito cosmogonico degli Arapaho, nel momento iniziale, una delle prime cose create dall'uomo con la pipa sono sette alberi di pioppo, che sorgono dalle acque primordiali¹⁵³.

aA L'elemento più importante della Capanna della Danza del Sole consiste nel palo centrale, chiamato dai Lakota il Palo del Sole o Albero Sacro (*čanwakan*). Esso è formato da un tronco di pioppo, un albero che, secondo Black Elk, è sacro per tre ragioni: 1) l'albero è collegato simbolicamente e mitologicamente alle origini della forma di abitazione utilizzata dagli Indiani delle Pianure, il *tipi*; la forma delle foglie del pioppo sembra infatti un modello in miniatura della tenda e i Lakota ritenevano che fossero stati i bambini, giocando con le foglie, a scoprire la struttura dell'edificio; 2) se si taglia trasversalmente un ramo di pioppo si osserva, nel midollo, la forma di una stella a cinque punte, che rappresenta la presenza del Grande Spirito, *wakan-tanka*; 3) alla minima brezza si sentono stormire le foglie del pioppo: queste, secondo i Lakota, erano le preghiere che l'albero inviava alla divinità¹⁵⁴. Tutte queste qualità facevano del pioppo (*wa'gačan* in lingua lakota) un albero sacro per eccellenza.

429

152. Comba 2012.

153. Dorsey 1903: 193.

154. Brown 1953: 74-75.

Il palo centrale della Danza del Sole realizza l'unione della terra con il cielo, costituendo in tal modo un vero e proprio *axis mundi*, che rappresenta, per il tempo di durata della cerimonia, il centro dell'universo. Questo simbolismo dell'asse cosmico, di chiara derivazione sciamanica, si trova diffuso in tutto il continente americano e ne costituisce uno degli elementi unificatori¹⁵⁵.

La cerimonia della Danza del Sole inizia con l'identificazione di un albero (generalmente di *cottonwood*) che viene "catturato" e abbattuto come se si trattasse di un nemico e viene trasportato con grande cura e precauzione con una solenne processione al centro dell'accampamento, dove costituirà il vero e proprio centro intorno a cui ruoterà l'intero rito. Attorno al palo viene costruita una struttura di pali, di forma circolare, con traverse che si uniscono al palo centrale e parzialmente coperta da rami e foglie. L'albero centrale è il punto focale verso il quale vengono indirizzate le preghiere e le invocazioni e diviene il tramite grazie al quale la trasformazione personale dei danzatori è resa possibile.

8. *Il mondo dei vivi e il mondo dei morti*

I documenti redatti dai missionari Gesuiti, che si stabilirono nel territorio degli Huron fin dal 1626, ci hanno trasmesso una gran quantità di informazioni sulle pratiche e le credenze di questo popolo di lingua irochese quali si potevano osservare durante il XVII secolo. Essi notarono come gli Huron non mostrassero particolare timore nei confronti della morte, poiché pensavano che questa fosse un passaggio ad un'altra vita non molto diversa da quella dei viventi. Quando un individuo si avvicinava all'ora della morte veniva preparato per l'evento, ancor prima che avvenisse il trapasso definitivo. La morte era annunciata pubblicamente in tutto il villaggio, mentre il corpo era accudito dai membri di un clan diverso da quello a cui apparteneva il defunto, stabilendo in tal modo legami di mutua assistenza e di scambio tra i gruppi parentali. Appena avvenuta la morte iniziavano le lamentazioni rituali, mentre i conoscenti del defunto ne declamavano le virtù. Tre giorni dopo, un capo delle cerimonie annunciava la celebrazione di una festa, alla

quale si pensava che l'anima del deceduto avrebbe partecipato. Durante la festa numerosi doni venivano accumulati intorno al corpo del morto ed erano destinati ai parenti di questo e a coloro che dirigevano i rituali funebri.

Il corpo veniva collocato su una piattaforma e accompagnato da altri doni offerti con dovizia dai parenti. Il missionario Brébeuf lamentava, infatti, che gli Huron lavorassero e accumulassero beni con il commercio solo per distribuirli in occasione delle feste funebri.

Generalmente il periodo di lutto durava circa dieci giorni, ma la moglie o il marito sopravvissuti erano tenuti al lutto per un intero anno: durante questo periodo essi non potevano partecipare a feste e celebrazioni e, naturalmente, non potevano contrarre un nuovo matrimonio.

Le sepolture erano però solo temporanee, poiché all'incirca ogni 8 o 12 anni tutti i morti venivano riesumati e preparati per la cerimonia più importante, la grande Festa dei Morti, in cui diversi villaggi si riunivano per seppellire collettivamente i propri morti in una fossa comune.

Gli Huron pensavano che ogni persona possedesse due "anime": una vagava intorno al cadavere fino al momento della Festa dei Morti, al termine della quale era liberata e poteva nuovamente incarnarsi e rinascere in un altro corpo. La seconda, dopo la Festa, si incamminava per raggiungere il villaggio dei morti, che si trovava nella direzione del tramontar del sole, a Ovest. Si pensava che al termine della Festa dei Morti le anime si riunissero, avvolte nella loro coperta funebre e portando con sé i doni funerari, prendendo la strada indicata dalla Via Lattea. Il percorso che portava verso il villaggio dei morti era costellato di pericoli e di ostacoli: uno spirito che poteva perforare il cranio del defunto ed estrarne il cervello, oppure un cane, che sorvegliava il passaggio di un fiume su un tronco posto di traverso, e che poteva far precipitare coloro che lo attraversavano e farli annegare. Dopo diversi mesi di viaggio le anime giungevano finalmente al villaggio dei morti, dove avrebbero potuto continuare a condurre una vita simile a quella che avevano trascorso nel mondo dei vivi¹⁵⁶.

Anche tra gli Irochesi si ritrovano concezioni molto simili: alle cerimonie che seguivano la morte di un individuo si pensava che partecipasse anche lo spirito (o lo “spettro”) del defunto, il quale non si sarebbe allontanato finché non fosse trascorso un periodo di dieci giorni dalla morte. A questo punto l'anima abbandonava il suo mondo e si inoltrava lungo il Sentiero delle Anime, la Via Lattea.

Dopo la morte, il defunto veniva abbigliato con gli “abiti da morto” ossia con vestiti di foggia tradizionale. Specchi e altre superfici riflettenti venivano coperti con dei tessuti, per evitare che qualcuno, specialmente i bambini, potessero essere spaventati dall'improvvisa apparizione dell'immagine dello spettro del defunto. Una cerimonia speciale, chiamata *ohki'weh* in lingua Seneca (“Festa dei Morti” o “Canti per i Morti”), veniva celebrata annualmente per tutti i morti della comunità. Essa comprendeva offerte di tabacco e invocazioni ai defunti, canti e danze che si svolgevano in senso orario, invece del senso anti-orario comunemente impiegato nelle danze, poiché si pensava che queste danze non solo fossero rivolte ai morti, ma che i morti stessi vi prendessero parte¹⁵⁷.

aA

Tra gli Ojibwe, al momento della morte l'individuo veniva tradizionalmente lavato e rivestito con gli abiti e gli ornamenti migliori. I capelli erano accuratamente pettinati e intrecciati e il volto dipinto. Il corpo rimaneva disteso su una stuoia di corteccia di betulla, nella sua capanna, mentre parenti e conoscenti si riunivano per la cerimonia funebre, condotta da un officiante appartenente alla società sciamanica del Midewiwin. Dopo alcune offerte allo spirito, l'officiante si rivolgeva direttamente al defunto, descrivendo il tragitto di quattro giorni che questi avrebbe dovuto percorrere per raggiungere i suoi amici e parenti che lo attendevano nel villaggio dei morti, in cielo. L'anima del defunto era ammonita nel seguire il corretto percorso e istruita nell'affrontare i pericoli che la attendevano. Avrebbe dovuto attraversare un corso d'acqua, sul quale si trovava un tronco che vibrava, che in realtà era un Mostro Acquatico:

il defunto doveva rivolgersi a lui gentilmente, chiamandolo “nonno” e questi l’avrebbe lasciato proseguire senza danni.

Alla fine della cerimonia, il cadavere era sollevato da diversi uomini e fatto uscire dalla capanna attraverso un foro praticato nella parete occidentale dell’abitazione. Non si doveva in nessun caso utilizzare l’ingresso, affinché l’anima non dovesse ritornare utilizzando la via più conosciuta. In tempi più recenti si utilizzava a questo scopo una finestra dell’abitazione, che talvolta doveva essere allargata per permettere il passaggio della bara. Sopra il corpo inumato, disposto in modo che i piedi fossero rivolti verso Ovest, si usava costruire una bassa struttura in legno simile a una casa, sul cui lato occidentale era praticata una piccola apertura per permettere il passaggio dell’anima. Sotto all’apertura, su una mensola di legno, si deponevano offerte di cibo e di tabacco, come accompagnamento per i quattro giorni di viaggio dell’anima. Di fronte alla tomba veniva eretta una tavola di legno, con dipinte le immagini dell’animale totemico del clan, raffigurato al contrario, per simbolizzare la morte. Per quattro giorni, inoltre, un fuoco veniva acceso presso la tomba, per rappresentare il focolare acceso dallo spirito del morto durante le pause di riposo al termine di ogni giornata di viaggio.

I sopravvissuti osservavano un periodo di lutto della durata di un anno, al termine del quale veniva eseguita una cerimonia che aveva lo scopo di concludere la fase del cordoglio, permettendo così al coniuge della persona deceduta di contrarre un nuovo matrimonio. Alla morte della moglie, al marito veniva portata una ciotola di cibo preparata dalle donne appartenenti al clan della moglie: egli doveva conservare questa ciotola per un anno e portarsela dietro anche nelle feste. Al termine del periodo di un anno, durante la festa che era stata indetta, il suo comportamento veniva sottoposto a giudizio da parte del clan al quale era appartenuta la moglie: se questo era stato conforme alle norme prescritte veniva lavato, rivestito con nuovi abiti e le sue guance dipinte di rosso. Dopo una distribuzione di tessuto alle donne del clan della moglie, egli era libero di risposarsi¹⁵⁸.

Tra gli Shawnee, un altro gruppo di lingua algonchina, veniva celebrata una festa annuale in onore degli spiriti dei defunti. Le celebrazioni si svolgevano in forma privata in ciascuna abitazione, dove veniva imbandita una tavola e una persona era incaricata di rivolgersi agli spiriti dei morti. Si assicurava loro che i sopravvissuti conservavano un caro ricordo di loro e li si invitava a prender parte al banchetto che era stato allestito in loro onore. Colui che si rivolgeva agli spiriti talvolta chiedeva anche che prendessero le offerte e non disturbassero i viventi. Poi si spegnevano le luci, i presenti si allontanavano e la tavola imbandita veniva abbandonata per alcune ore, durante le quali si pensava che gli spiriti partecipassero liberamente del cibo, consumandone però soltanto la parte spirituale, mentre la sostanza materiale rimaneva sulla tavola. Al loro ritorno, i familiari a loro volta festeggiavano mangiando tranquillamente, poiché a questo punto gli spiriti avevano ricevuto la loro offerta e se ne erano andati¹⁵⁹.

I Lakota, che una volta acquisito il cavallo divennero una delle componenti dominanti nelle Pianure settentrionali, deponevano il cadavere, avvolto in una pelle di bufalo finemente decorata, generalmente al di sopra del suolo: sui rami di un albero oppure su una piattaforma costruita appositamente, sorretta da quattro pali. Presso il luogo della deposizione si lasciavano offerte di cibo e altri oggetti a beneficio del defunto. Si pensava infatti che lo spirito del defunto avrebbe potuto appropriarsi dell'essenza spirituale di tali offerte, non della loro esteriorità materiale, per poterne far uso durante il suo tragitto che lo avrebbe portato nel mondo degli spiriti. I parenti potevano ritornare periodicamente sul luogo della sepoltura e, quando il corpo si fosse completamente dissolto, provvedevano a raccoglierne le ossa e a seppellirle nel terreno. A quel punto del defunto non rimaneva più alcuna traccia visibile. I parenti della persona defunta mostravano il proprio dolore con varie forme di mortificazione fisica: uomini e donne si graffiavano o procuravano dei tagli in varie parti del corpo, si tagliavano i capelli, portavano vestiti dimessi e rinunciavano

159. Hirschfelder & Molin 1992: 65.

a dipingersi il corpo o a indossare qualsivoglia ornamento. In occasione dei riti funebri venivano distribuiti beni e possedimenti, quelli del defunto stesso e dei suoi parenti più stretti. Passato un certo tempo, la comunità stabiliva che il periodo del lutto era ormai durato abbastanza: i conoscenti dei sopravvissuti conducevano costoro a una danza, dipingevano i loro volti e li rivestivano con abiti nuovi e decorati. Questo comportamento segnava il termine del periodo di cordoglio e la ripresa delle attività normali. Il ricordo della persona defunta rimaneva soltanto nella memoria di coloro che avevano vissuto a più stretto contatto con questa¹⁶⁰.

Nei suoi lavori, che costituiscono le prime indagini sistematiche sui costumi funerari dei popoli indigeni del Nord America e rimangono una fonte basilare per questa tematica, H.C. Yarrow¹⁶¹ rimase sorpreso soprattutto dal costume, diffuso nella regione delle Pianure, di collocare i cadaveri sugli alberi oppure su piattaforme erette per l'occasione, quelle che egli definisce "sepulture aeree"¹⁶².

No Flesh, un anziano Lakota interrogato da Walker nel 1899, affermava:

Nessuno conosce dove sia il mondo degli spiriti. È all'altro capo della strada degli spiriti [la Via Lattea]. Gli antichi dicevano che si trova al di là dei pini. I pini si trovano al margine del mondo. È al di là del sentiero dei venti. Non vi è freddo né fame o lavoro nel mondo degli spiriti. Gli spiriti stanno nel mondo degli spiriti. Ma possono venire nel [nostro] mondo e possono parlare agli uomini. Un uomo *wakan* ["sacro", uno sciamano] può parlare a uno spirito. Uno spirito può parlare con i suoi amici. Se uno spirito parla con qualcuno, costui è in pericolo [...] Deve chiedere a un uomo *wakan* di aiutarlo¹⁶³.

In alcuni dipinti George Catlin descrive grandi cerchi di teschi di bisonte, al cui interno sono collocati alcuni teschi umani in fila¹⁶⁴. Simili monumenti sono stati descritti in quegli stessi anni dal Principe Maximilian di Wied e sono stati immortalati dal pittore che accompagnava la spedizione

160. DeMallie 2001: 810; Comba 2004: 79.

161. Yarrow 1880, 1881.

162. Yarrow 1881: 158.

163. Walker 1980: 117.

164. Catlin 1844 [1973, vol. 1: 90, fig. 48].

ne, lo svizzero Carl Bodmer¹⁶⁵, tuttavia nessuna di queste fonti è in grado di spiegare il significato di tali costruzioni, né del perché i teschi umani siano talvolta dipinti con strisce di pittura rossa.

La cosa che sembra particolarmente interessante è la presenza di teschi umani e animali, in qualche misura mescolati fra loro. Questo aspetto ci ricorda che una interiorità spirituale non era ritenuta possesso esclusivo dell'essere umano, ma veniva attribuita anche agli animali, alle piante e perfino a determinati oggetti.

Tra i popoli della Costa di Nord-Ovest, la morte di un capo, di una persona influente o di un guerriero, comportava il trasferimento del suo spirito in un mondo celeste, mentre coloro che erano persone di rango inferiore erano destinate al mondo sotterraneo. Il cadavere veniva accovacciato e posto in una cassa di legno, o talvolta in una canoa, che era poi collocata su un albero, in una grotta o in un particolare punto del territorio. Le persone comuni erano avvolte in stuoie e sepolte in tombe poco profonde.

Anche il periodo di lutto era differenziato a seconda del rango sociale, particolarmente elaborato per i capi e le persone altolocate, piuttosto semplice per gli altri componenti della comunità. Le donne iniziavano le lamentazioni rituali, che proseguivano per diverse ore, mentre i parenti del defunto si cospargevano il volto di pittura nera, si tagliavano i capelli, vestivano abiti dimessi, mangiavano solo lo stretto indispensabile e camminavano appoggiandosi a un bastone, come se si sentissero deboli e privi di energie. Nel caso della morte di una persona di alto rango, i suoi meriti e il suo prestigio venivano declamati pubblicamente, mentre i suoi effetti personali venivano distribuiti. Se il morente aveva espresso il piacere di avere alcuni oggetti con sé, tra cui la casa stessa, queste cose venivano bruciate dopo la morte, in modo che potessero così seguire il loro proprietario nell'altro mondo. Altri beni potevano essere invece depositati accanto al cadavere¹⁶⁶.

aA

165. Wied 1839-41.

166. Arima & Dewhirst 1990: 407.

Un palo commemorativo, scolpito con le immagini delle leggende relative all'origine della famiglia, veniva innalzato per le persone di prestigio, per ricordare la loro discendenza, come si può ancora vedere nel cimitero di Alert Bay. Per ricordare un capo influente si potevano realizzare grandi sculture in legno, particolarmente sontuose.

Dopo la morte di un capo, veniva indetta una festa durante la quale veniva annunciato il nome del suo successore. In seguito si doveva tenere un *potlatch* (una distribuzione cerimoniale di beni e di cibo) durante il quale si poteva bruciare la grande canoa del defunto, si trasferivano titoli e privilegi ai suoi discendenti e si stabiliva il periodo di tempo durante il quale era proibito pronunciare il nome del defunto. Per le persone di rango meno elevato si tenevano comunque feste in cui venivano offerti doni ai capi e il nome della persona defunta era evitata per un certo periodo solo dai suoi più stretti famigliari. In tempi antichi, in occasione della morte del figlio di una persona influente, potevano essere sacrificati degli schiavi, affinché accompagnassero e servissero il defunto nel suo viaggio, oppure poteva essere organizzata una scorreria di guerra contro villaggi nemici¹⁶⁷.

437

Il *potlatch* commemorativo celebrato dopo la morte di una persona di alto rango costituiva il momento cerimoniale più importante su cui si reggeva l'intera struttura socio-culturale di molti popoli della Costa di Nord-Ovest: Kwakiutl, Bella Coola, Haida, Tsimshian. Consisteva in un complesso ciclo di cerimonie che includevano la dimostrazione di lutto per il deceduto, il passaggio di titoli e privilegi ai suoi successori o eredi, nonché una serie di scambi tra le famiglie e i gruppi di parentela. La festa conclusiva consisteva in canti in onore del defunto e in scambi cerimoniali, con i quali si onorava la memoria del morto e si confermava il prestigio dei suoi discendenti.

Si pensava che i defunti fossero presenti durante la festa e quindi cibo, bevande e abiti venivano bruciati e pertanto offerti a tutti i membri defunti del gruppo di parentela che aveva organizzato la festa. I morti o gli antenati della fa-

miglia erano anche impersonati da danzatori mascherati e dagli oggetti sacri che avevano trasmesso ai loro discendenti e che costoro in questa occasione indossavano o maneggiavano. Il *pottatch* rappresentava la fine del periodo di lutto e serviva anche a determinare la definitiva separazione tra i morti e i loro discendenti¹⁶⁸.

Tra i Kwakiutl, i gufi erano particolarmente associati alla morte ed erano considerati come il doppiogene spirituale dell'essere umano. George Hunt, il collaboratore di Boas, riportava che per gli abitanti del villaggio di Fort Rupert ogni essere umano dovesse avere una maschera da gufo per potersi trasformare in gufo dopo la morte. A riprova di questa affermazione egli riferiva di aver una volta sparato a un gufo, su indicazione di un indigeno che sosteneva di non credere al legame tra gli uomini e questi uccelli, ma costui poco dopo morì. La gente del villaggio era convinta che egli avesse indirizzato Hunt a colpire quello che era in realtà il suo stesso doppio-spirituale, causando in tal modo la propria morte¹⁶⁹.

Il momento festivo, nell'America indigena come nell'Europa antica, si configura come una sorta di sospensione del tempo ordinario, di spaccatura, che apre una connessione tra i mondi e quindi permette una comunicazione tra i vivi e i morti. Come il periodo dei "Dodici Giorni" (tra Natale ed Epifania), che costituiva nel mondo antico il periodo di raccordo tra il ciclo lunare e il ciclo solare dell'anno, alcuni momenti dell'anno assumono la funzione di periodo rituale, di "tempo fuori dal tempo"¹⁷⁰. In questo periodo il mondo dei vivi e il mondo dei morti possono entrare in contatto e le maschere che invadono il villaggio sono rappresentazioni dell'irruzione degli spiriti dei morti nel mondo ordinario, i quali vengono chiedendo offerte e doni, ma portando con sé anche le forze generative e riproduttive di cui abbisognano i campi, gli animali e la stessa comunità umana.

aA

168. Hirschfelder & Molin 1992: 179-180.

169. Boas 1930: 257-260.

170. Kezich 2015: 57.

9. *La fertilità e il simbolismo sessuale*

Nella sua relazione, redatta nel 1636, il missionario gesuita Paul Le Jeune riporta per la prima volta il mito di origine del mondo, così come l'aveva sentito raccontare tra gli Huron presso i quali svolgeva la sua opera di evangelizzazione. Il testo che egli trascrive è il seguente:

Essi riconoscono come capo della loro nazione una certa donna che chiamano Ataentsic, che sarebbe, dicono, caduta dal cielo; poiché essi suppongono che i cieli esistessero da lungo tempo prima di questa meraviglia; ma essi non sono in grado di dirvi quando o come questi grandi corpi sono stati tratti dagli abissi del nulla. Essi ritengono, inoltre, che al di sopra dell'arco del cielo ci fosse, e ci sia ancora, una terra come la nostra, con boschi, laghi, fiumi e campi e con gente che vi abitava. Non c'è accordo sul modo in cui questa fortunata discesa avvenne. Alcuni dicono che, un giorno, mentre lavorava nel suo campo, la donna scorse un orso; il suo cane incominciò a inseguirlo e anche lei lo seguì. L'orso, vedendosi braccato da vicino, e cercando di evitare i denti del cane, cadde inavvertitamente in una buca e il cane lo seguì. Ataentsic, avvicinandosi al precipizio, vedendo che né l'orso né il cane erano più visibili, mossa da disperazione si buttò anch'essa giù. Tuttavia, la caduta risultò più favorevole di quanto non avesse immaginato, poiché cadde in acqua, senza subire danni, sebbene fosse incinta. Dopo di che le acque a poco a poco si asciugarono, apparve la terra e divenne abitabile¹⁷¹.

Secondo il mito la terra delle origini è una distesa completamente ricoperta dalle acque: il mondo superiore è un mondo abitato da persone divine simili agli umani, organizzate in sistemi sociali e gruppi di parentela, con capi e sciamani, tra le quali però la morte era ancora sconosciuta. Nel mondo inferiore esistevano solo alcuni esseri, simili per molti aspetti agli umani, ma dalla forma animale: uccelli acquatici e quadrupedi che vivevano nelle acque. Secondo varie versioni, un gruppo di uccelli, oche oppure strolaghe, si pose sotto alla donna, durante la caduta, e ne attutì l'atterraggio sul dorso di una grande tartaruga. Poi alcuni animali si tuffano nelle acque per cercare di raggiungere il fondo e portare alla superficie un piccolo grumo di terra.

È il rospo a riuscire nell'impresa e a fornire il primo nucleo che, con successive estensioni, produce la distesa della superficie terrestre. La donna è incinta di due gemelli, che sono i protagonisti della prima fase della storia mitologica degli Huron-Irochesi, uno dei quali è benevolo e creatore: è opera sua la creazione degli animali e delle piante utili, mentre l'altro è malevolo e distruttore e dà origine a mostri e animali pericolosi. L'opposizione tra i due gemelli non deve tanto essere intesa in termini morali (buono/cattivo) come tesero a fare i missionari, quanto piuttosto come espressione delle forze antagoniste e complementari della natura.

La donna muore dando alla luce i suoi bambini e dal suo corpo hanno origine le principali piante commestibili su cui si fonda l'alimentazione e il benessere delle popolazioni native: il mais, le zucche e i fagioli. Il fatto che tra gli Irochesi uno dei nomi di questa prima donna sia Awenhai, che significa "Terra Fertile"¹⁷² è abbastanza eloquente circa il significato di questo personaggio, che rappresenta indubbiamente la fertilità della terra, trasferita dal mondo divino superiore al mondo terrestre, popolato dagli umani.

aA

L'isola di Mackinac, sul lago Huron, presso lo stretto che divide le acque di questo lago da quelle del lago Michigan, secondo gli Ojibwe ricordava, per la sua forma, la prima estensione di terra formatasi sul dorso della tartaruga primordiale. Il nome dell'isola deriva dalla forma francese Michilimackinac, che a sua volta riprendeva un'espressione della lingua ojibwe che significava "Luogo della Grande Tartaruga"¹⁷³. Il termine ojibwe *mikinaak* indica specificamente la "tartaruga azzannatrice" (*snapping turtle*)¹⁷⁴, la stessa specie da cui gli Irochesi ricavano il carapace per la costruzione dei sonagli utilizzati dai personaggi mascherati delle Facce False.

In molte tradizioni mitologiche amerindiane la Terra viene rappresentata come una donna e viene generalmente chiamata con il termine di "madre" o di "nonna". Ad esempio, un racconto mitologico degli Okanagon, nella regione

172. Johansen & Mann 2000: 86.

173. Johnston 1982 [1990: 164].

174. Nichols & Nyholm 1995: 84.

dell'Altopiano delle Montagne Rocciose, narra di come il Creatore, chiamato l'Anziano, creò la terra da una donna. Arrotolò e allungò la terra fino a farle assumere la forma di una grande palla. Con piccole parti della pelle della Terra Madre egli fece poi tutti gli esseri umani che la popolano. Il Creatore lasciò poi a Coyote il compito di completare l'opera di creazione e di trasformazione del mondo e alla fine decise di allontanarsi, avvisando gli uomini che, quando la Terra sarebbe divenuta molto vecchia, anch'egli sarebbe ritornato, portando con sé gli spiriti dei morti¹⁷⁵.

Tra i Lakota, *maka* è la figura femminile che incarna lo Spirito della Terra, è responsabile dell'alternanza delle stagioni e della crescita delle piante e delle erbe. Secondo alcune versioni, il disco della terra, *maka*, ebbe origine dal sacrificio di un essere primordiale, *inyan*, la roccia. Dalla terra provengono i bisonti, che hanno la loro abitazione nel sottosuolo, nelle profondità della terra. Secondo le parole di un Lakota agli inizi del Novecento: "Lo spirito del bisonte rimane nel teschio finché le corna non cadono. Se le corna vengono nuovamente poste sul teschio, lo spirito vi ritorna. La terra divora le corna e quando queste sono state divorate, lo spirito del bisonte va nella casa dei bisonti, dentro la terra. Il sentiero che porta alla casa dei bisonti è lontano, verso occidente"¹⁷⁶. Per i Lakota, infatti, l'umanità e il popolo dei bisonti avevano la stessa origine nel mondo sotterraneo e costituivano un'unica sostanziale realtà, tanto che i racconti delle origini chiamano l'umanità che ancora viveva nel mondo inferiore come il "Popolo dei Bisonti"¹⁷⁷.

441

In un volume piuttosto noto, lo studioso di religioni Sam Gill ha sostenuto che il concetto di Madre Terra si sia sviluppato tra le popolazioni indigene americane solo in epoca recente, come risultato dell'influenza di un sistema di prodotti dell'immaginario portato dalle popolazioni europee. Tale elemento avrebbe poi favorito lo svilupparsi di forme di rappresentazione dell'identità indigena alla ricerca di

175. Boas 1917: 80-84. .

176. Walker 1980: 124.

177. Powers 1986: 37.

riconoscimento e di visibilità¹⁷⁸. Nonostante ciò, tuttavia, la maggior parte degli studiosi sono concordi nel ritenere il simbolismo femminile e materno della Terra come un elemento ampiamente diffuso nelle culture indigene pre-coloniali delle Americhe, sebbene sia ammissibile che questo concetto sia stato assoggettato a una complessa serie di riformulazioni e reinterpretazioni, dall'epoca coloniale fino al giorno d'oggi¹⁷⁹.

Secondo il mito delle origini degli Arapaho, nei tempi primordiali, quando ancora non esistevano gli animali, la terra era completamente ricoperta dall'acqua, ad eccezione di una montagna, sulla quale sedeva un uomo. Altre versioni riportano che l'uomo sedeva su una pipa che galleggiava sull'acqua, oppure parlano di una persona che è al tempo stesso la Pipa Sacra. Quest'uomo chiede l'aiuto di alcuni uccelli acquatici, che in altri casi sono inviati dal Creatore, invitandoli a tuffarsi in profondità per cercare di raggiungere il fondo e portare a galla un po' di terra. Dopo diversi tentativi infruttuosi, un'anatra (oppure in altre versioni una tartaruga) riesce a tornare a galla con un po' di fango tra le zampe. La terra viene sparsa verso le quattro direzioni dello spazio e prende il posto dell'acqua primordiale, la quale è spinta all'estremo limite del mondo, formando un anello che circonda la terra emersa. Alcuni racconti attribuiscono il movimento di espansione della terra e di espulsione delle acque alla Donna Turbine (*neyooxetusei*)¹⁸⁰. Vennero poi formate le parti visibili della terra: i fiumi, le valli e le foreste. L'essere originario (che svolge quindi le funzioni di demiurgo) creò poi gli esseri umani, diede origine alla differenza tra i sessi, alle diverse specie di animali, terrestri, acquatici e celesti. Infine, l'essere primordiale donò agli antenati degli Arapaho la Sacra Pipa, insegnò loro l'uso degli strumenti e delle armi, l'uso del fuoco e del linguaggio: in breve le arti della cultura.

Per gli Arapaho il movimento che si irradia dal centro verso l'esterno corrisponde anche al "movimento della vita". L'espansione della terra a partire dalla manciata di fan-

aA

178. Gill 1987.

179. Paper 1997.

180. Anderson 2000; 2001.

go originaria ad opera della Donna Turbine rappresenta un movimento omologo a quello dei raggi del sole, che distribuiscono il calore e l'energia nel cosmo a partire da un punto centrale, o a quello del fuoco posto al centro del focolare, che distribuisce il calore irradiandosi intorno. L'energia vitale si espande e si diffonde sempre a partire da un centro.

Numerosi motivi che compaiono nelle decorazioni con aculei di porcospino degli Arapaho sono associate alla figura della Donna Turbine, un potere disordinato e imprevedibile, ma che può essere indirizzato alla promozione della forza vitale e generativa. Secondo Lévi-Strauss, l'arte del ricamo con aculei costituisce l'espressione più raffinata della cultura materiale degli Indiani delle Pianure e il miglior talento che si possa augurare a una donna, la quale dimostra in tal modo la sua perfetta educazione¹⁸¹. Jeffrey Anderson conferma questa interpretazione, sostenendo che tra gli Arapaho quest'arte si configura come una delle più alte manifestazioni della cultura e della produzione artistica¹⁸².

aA

Nelle culture delle Grandi Pianure, come accadeva nelle società maschili di guerrieri, l'appartenere a una società di decoratrici di aculei di porcospino era un onore, che poteva essere ottenuto solo da una donna che mostrasse caratteristiche morali adeguate, oltre ad abilità e dedizione per la propria arte. Il ricamo con aculei era infatti considerata un'attività sacra, trasmessa alle donne da un personaggio peculiare che, nella mitologia lakota, si presentava come la "Donna Doppia" o "Faccia Doppia" (*anukite*). Secondo la cosmologia lakota, agli inizi dei tempi, quando ancora gli uomini vivevano nel mondo sotterraneo, esisteva una bellissima donna, di nome *ite*, la quale aveva sposato *tate*, il dio dei venti, a cui aveva dato quattro figli. Il *trickster*, *inktomi*, un personaggio sempre alla ricerca di qualche stratagemma per creare scompiglio e diffondere il ridicolo nel mondo, convince gli anziani genitori della donna e lei stessa a sfruttare la propria bellezza per divenire la compagna di *wi*, il Sole. Colpito dalla bellezza della donna, il Sole la invita alla

443

181. Lévi-Strauss 1968: 204-205.

182. Anderson 2000: 19.

fešta delle divinità. *Inktomi* la istruisce di sedersi nel posto vacante, proprio accanto a *wi*. Questo era il posto destinato ad *hanwi*, la Luna, la compagna del Sole, la quale però si era attardata ad ornarsi e imbellettarsi, sempre su consiglio del beffardo *inktomì*. Quando finalmente giunge alla festa, la Luna vede seduta al suo posto, accanto al Sole, la bellissima donna umana: si siede allora dietro al Sole, coprendosi il capo con il mantello per la vergogna, mentre tutti ridono di lei. A questo punto interviene *škan*, o *takuškanškan*, “Qualcosa che muove”, lo spirito che dirige il processo di creazione e costituisce la forza dinamica che genera ogni forma di movimento. Egli stabilisce che da allora in poi il Sole e la Luna saranno separati, andranno ciascuno per proprio conto: essi governeranno l’alternanza del giorno e della notte; in aggiunta, la Luna avrebbe governato un terzo periodo, “l’intervallo tra il momento in cui andò via da lui al momento in cui ritornò da lui”¹⁸³. Questa descrizione piuttosto enigmatica sembra riferirsi al ciclo lunare, poiché la Luna, a causa dell’episodio che le causò vergogna, si copre il volto quando è “vicina al Sole” e lo scopre solo quando è lontana da lui.

Il destino della bellissima *ite* fu di essere spedita sulla terra, lontana dalla famiglia che aveva abbandonato; avrebbe conservato il suo bellissimo volto, ma solo a metà: l’altra metà del viso divenne così orribile che chiunque l’avesse guardato sarebbe impazzito dall’orrore. Fu così che la donna divenne *anukite*, la “Donna Doppia” o “Faccia Doppia”¹⁸⁴.

La donna dal volto per metà bellissimo e seducente, per metà orribile e ripugnante, sembra ricollegarsi al duplice ruolo svolto dal sangue mestruale, al tempo stesso fonte di energia generativa ma anche di pericolo e di possibilità di contaminazione. Il racconto lakota non sembra fare cenno al tema del ciclo mestruale, ma tutta la storia ruota sull’istituzione dei cicli astronomici, la separazione del Sole dalla Luna e la creazione del ciclo lunare. L’estensione di questa periodicità anche alla fisiologia della donna sembra una conseguenza implicita.

La vicenda mitica della liberazione dei bisonti da una col-

aA

183. Walker 1917: 166.

184. Powers 1977: 69-71.

lina dove si trovavano rinchiusi si trova al centro della rappresentazione della cerimonia Okipa dei Mandan: le danze che venivano eseguite con le maschere di animali avevano lo scopo di ottenere la liberazione degli animali rinchiusi nella collina e la collaborazione di *hoita* (l'Aquila Chiazzata) alla celebrazione, come supervisore del digiuno e del sacrificio offerti dai danzatori¹⁸⁵. Costoro, digiunando, imitavano i bisonti rinchiusi entro la terra nella collina di Dog Den Butte, mentre la Capanna Sacra in cui si svolgeva il rito era identificata con la grotta in cui si trovavano gli animali. Di fronte alla Capanna Sacra venivano poste offerte su pali, tra le quali spiccava una pelle di bisonte bianca.

In tal modo l'Okipa intendeva assicurare una buona caccia, favorendo la riproduzione e la rigenerazione degli animali, e facendo sì che gli spiriti dei bisonti uscissero dalle loro sedi sotterranee, all'interno delle colline, per rinascere nelle mandrie che popolavano le praterie.

Il pittore George Catlin ha osservato che le danze con maschere e costumi di animali avevano lo scopo di chiamare i bisonti vicino al villaggio. Tra i danzatori-animali vengono descritti anche due personaggi che impersonano dei lupi con indosso pelli di lupo bianche, particolare che ricorda la cerimonia *massaum* degli Cheyenne, dove due lupi raffiguravano gli spiriti che governavano il mondo animale¹⁸⁶.

Il terzo giorno della cerimonia, tra i personaggi mascherati che impersonano figure mitologiche connesse a particolari involti sacri o legati a episodi nella storia della creazione, compare una figura inquietante: *oxinhede*, il "Folle". Catlin lo identifica come lo Spirito del Male, che un tempo viveva nel sole. Nel "Folium Reservatum", documento conservato al British Museum, i particolari di questo personaggio sono più esplicitamente descritti: è munito di un enorme pene di legno, con il quale si scaglia verso le donne facendole fuggire, un "moderno Priapo", secondo Catlin, con il pene dalla punta dipinta in rosso¹⁸⁷. Egli simula il coito con uno dei danzatori che impersonano i bisonti, imitando il maschio di bisonte durante la stagione dell'accoppiamento¹⁸⁸.

185. Bowers 1950: 120-125.

186. Schlesier 1987.

187. Taylor 1996: 100.

188. Catlin 1867 [1967: 83-84].

Questa sorta di clown sembra essere un'incarnazione del *trickster*, simile all'*heyoka* dei Lakota e ad altri buffoni rituali, e rappresenta le forze del disordine o quanto sfugge alle possibilità di controllo da parte dell'uomo e della società. Secondo Bowers, il Folle rappresenta coloro che non rispettano le cose sacre e trascurano il digiuno e il sacrificio. Tuttavia, il significato di questa figura sembra essere ben più ampio: sul suo corpo nero sono dipinti il sole, la luna e le stelle. Egli viene descritto come un cannibale, poiché ha la sua origine nel sole. Il Folle si avvicina a due donne, l'una assennata, l'altra stupida: questo episodio ricorda il mito delle donne che sposano il sole e la luna¹⁸⁹. Si tratta del mito della donna che sposa un astro, molto diffuso in tutta la regione delle Pianure. Bastano questi particolari, tuttavia, per indicare come questo clown rituale impersoni una componente importante dell'universo, una forza travolgente e difficilmente controllabile, che ha un potere distruttivo, ma anche creativo¹⁹⁰.

Il potere ambiguo del Folle viene bloccato dall'intervento di Uomo Solitario, il quale paralizza il suo avversario mostrando la pipa che porta con sé. Uomo Solitario rappresenta colui che sopravvisse al diluvio e la pipa è l'oggetto sacro da lui salvato dalle acque e trasportato nella grande canoa, rappresentata dal santuario collocato al centro del villaggio. Il Folle viene infine allontanato dal villaggio dalle donne, le quali si impadroniscono del suo organo sessuale. Quest'ultimo viene portato in un fascio di salvia selvatica, "come se fosse un bambino", mentre una "matrona" afferma pubblicamente il suo potere di creare e di attirare i bisonti¹⁹¹. Emerge qui in modo molto chiaro il nesso tra disordine e fertilità: l'elemento perturbatore che viene dal di fuori, da un "altrove", e penetra nel villaggio (come la turba delle maschere durante i rituali invernali) è dotato di un potere fecondante e generativo, che trasmette particolarmente alle donne. L'allontanamento della fonte del disordine, che per quanto portatrice di elementi benefici deve essere contenuta e poi restituita al suo luogo d'origine, lascia come controparte un incremento di fertilità e

aA

189. Bowers 1950: 144-146.

190. Comba 2012: 250-254.

191. Catlin 1867 [1967: 61, 85]; Taylor 1996: 102.

di potere generativo a beneficio specialmente del genere femminile.

I Lakota usano appendere al palo centrale della Capanna della Danza del Sole due figure di cuoio, l'una raffigurante un uomo (spesso rappresentato con un enorme pene) e l'altra un bisonte.

Secondo le ricerche di Walker, nei primi anni del Novecento, esse rappresentavano, rispettivamente, *iya* e *gnaski*¹⁹². Il primo è un essere selvaggio e gigantesco, associato con il Nord e fratello del *trickster* (*inktomi*), mentre il secondo raffigura il bisonte nel suo ruolo di essere aggressivo e ostile. Quest'ultimo compare nel ciclo mitico dell'originario "Popolo del Bisonte" come il "demone della follia e del ridicolo", compagno di *ksa* (la "saggezza"). Ma *ksa* si trasformerà a sua volta in *inktomi*, mostrando in tal modo come "nessuno sia in grado di distinguere l'una dall'altra la saggezza e la follia"¹⁹³. Entrambe le immagini rimandano all'idea del disordine, alla sovversione delle regole morali e sociali, e ricordano il trambusto suscitato nell'Okipa dei Mandan dall'arrivo del personaggio mascherato che impersona il potere disordinato e incontrollato della sessualità. Così come quest'ultimo viene alla fine allontanato dal villaggio, anche le immagini di cuoio sono fatte bersaglio di tiri con le armi fino a che non vengono abbattute: in quel momento i giovani guerrieri lanciano urla e calpestando le immagini come se si trattasse di nemici uccisi¹⁹⁴.

Il palo centrale della Capanna della Danza del Sole tra gli Cheyenne è equiparato dall'antropologo John Moore a un simbolo fallico, mentre l'estrazione delle zolle di terra per la costruzione dell'altare è vista come l'esposizione delle parti più profonde della terra, le quali incorporano il principio generativo femminile¹⁹⁵. Anche in questo caso, le rappresentazioni maschili e femminili sottolineano la compresenza e complementarità dei due principi, necessarie per consentire all'energia cosmica (*exhaustoz*) di riversarsi sui

192. Walker 1917: 108.

193. Walker 1983: 277-78, 282.

194. Walker 1917: 110.

195. Moore 1996: 222.

partecipanti e di rinnovare le forze vitali della natura e della società.

La figura di cuoio che rappresenta un essere umano e che viene posta sul palo centrale assume spesso caratteristiche falliche esagerate, sottolineando l'aspetto di forza vitale e generativa che la cerimonia intende riversare sulla collettività. Nello stesso senso deve essere interpretata, probabilmente, la tendenza a consentire una maggiore licenza sessuale ai giovani durante la celebrazione della Danza del Sole come documentata nel XIX secolo¹⁹⁶.

Il simbolismo sessuale della cerimonia, oltre alle forme di sacrificio dei danzatori, costituirono la base per gli attacchi che i funzionari delle riserve e i missionari scatenarono contro la religiosità indigena, tra la fine dell'Ottocento e i primi decenni del Novecento, e che portarono alla soppressione della cerimonia, considerata espressione di "superstizione" e di "atti degradanti" e incivili¹⁹⁷.

Una delle fasi più segrete e discrete nella Danza del Sole degli Arapaho descritta nei primi anni del Novecento riguarda la moglie del Costruttore della Capanna, l'uomo che ha fatto voto di celebrare la cerimonia, e la guida rituale di quest'ultimo, "Colui che Trasferisce". Durante la notte successiva all'erezione della "Tenda del Coniglio", la capanna in cui si svolgono le fasi preparatorie del rito, la donna usciva all'aperto con la guida cerimoniale e qui essi avevano un rapporto sessuale; la stessa cosa avveniva la notte che concludeva la celebrazione della Danza¹⁹⁸. Colui che Trasferisce rappresentava, in quest'occasione, lo stesso Uomo in Alto, il Creatore, mentre la donna rappresentava la madre della tribù. L'uomo indossava un mantello di pelle di bisonte con pezzi di pelle di coniglio cuciti sopra, mentre la donna esponeva il corpo alla luna prima dell'atto sessuale. La coppia raffigurava l'amplesso del Sole e della Luna mentre la Sacra Pipa, che la guida cerimoniale portava con sé, era un simbolo dell'organo generativo maschile. Un informatore di Dorsey, appartenente agli Arapaho settentrionali, suggeriva che la figura maschile assumesse su di sé il ruolo di

aA

196. Kroeber 1902: 15; Walker 1917: 110.

197. Comba 2012: 67-73.

198. Dorsey 1903: 173.

personificare al tempo stesso il bisonte maschio e la luna: la prima associazione sembra richiamare il mito della donna rapita dal bisonte, mentre il secondo ruolo richiama il mito della ragazza che salì al cielo per sposare un astro, la Luna, che presso tali popolazioni era ritenuta una figura maschile. Il matrimonio di una donna terrestre, rappresentante la Terra, con la Luna aveva, nel mito, come esito la nascita di Stella Solitaria, un importante personaggio mitico nella regione delle Grandi Pianure: questa coppia originaria veniva quindi rappresentata durante il rituale dalla guida cerimoniale e dalla moglie del danzatore¹⁹⁹.

La pipa cerimoniale, in particolare la variante con il cannello diritto, diviene quindi un simbolo del potere fecondante maschile e trova la sua controparte nel teschio di bisonte posto sull'altare, che è collegato in questo caso con la Terra e con il potere riproduttivo della donna: si configura così una congiunzione delle forze complementari che reggono l'universo. L'unione sessuale costituisce una forma di intermediazione, di collegamento fra due ambiti separati: il cielo e la terra, il mondo umano e il mondo delle potenze spirituali, l'umanità e gli animali, l'uomo e la donna. Attraverso questa connessione, la forza vitale può fluire ed essere trasmessa alla comunità e, con essa, la conoscenza che l'uomo acquisisce traendola dal mondo non-umano che lo circonda.

Nelle pitture corporali dei danzatori cheyenne, durante la celebrazione della Danza del Sole, compaiono i simboli del tornado e della grandine: il tornado è un simbolo dell'organo genitale maschile, mentre i granelli di grandine rappresentano il seme maschile. Le tempeste e i temporali che appaiono in primavera, segnalando il cambiamento dalla stagione invernale a quella estiva, sono una potente rappresentazione delle forze fecondanti della natura.

L'Uccello del Tuono, con il suo potere fertilizzante, che si manifesta nella pioggia e nella grandine, è un simbolo connesso con la forza generativa maschile, così come il ful-

199. Trenholm 1970: 73.

mine, che unisce con un fulgore improvviso il cielo e la terra, costituisce un'immagine dell'organo sessuale maschile.

Nelle danze, gli uomini rappresentano spesso entità soprannaturali aggressive, dagli attributi fallici, portatori di pioggia e di fertilità, mentre le donne impersonano la forza generativa e la fecondità.

Nella regione delle Grandi Pianure, gli individui che avevano una visione o un contatto diretto con lo Spirito del Tuono erano destinati a divenire dei clown cerimoniali, come l'*heyoka*, tra i Lakota. Questi personaggi indossavano spesso un particolare costume, fatto di stracci o di pezze, e maschere il cui elemento ricorrente era un vistoso lungo naso. Le testimonianze sul significato di questa caratteristica sono estremamente scarse, tuttavia non è improprio pensare che si trattasse di un simbolismo fallico, che alludeva al ruolo di potenza generativa e fecondante che veniva attribuito al tuono e al fulmine. A conferma di ciò si può riportare il fatto che tra i Crow il clown rituale indossava un enorme fallo di corteccia di salice, ricoperto di fango²⁰⁰.

450

Simboli fallici si ritrovano frequentemente nell'arte rupestre in varie località nord-americane, a testimonianza dell'ampia diffusione e dell'antichità di un simbolismo che probabilmente venne rapidamente soppresso e occultato sotto l'influenza dei missionari cristiani.

Ad esempio, tra i petroglifi scolpiti nel sito di Garfield, situato lungo il corso del fiume Passaic, New Jersey, si trova la rappresentazione di un fallo. Le incisioni sono difficilmente databili, il periodo attribuito va dalla cultura Woodland (1000 a.C. circa) all'epoca dei primi contatti con gli Europei (intorno al 1650). Il significato di questa raffigurazione sembra doversi interpretare non come una riproduzione realistica, ma come una forma simbolica astratta o rituale, volta a invocare l'abbondanza e la fertilità dei banchi di pesci, che dovevano costituire un'importante risorsa alimentare per i popoli della regione. Accanto a questa immagine si trova anche un'incisione a forma di zampa d'orso, che ricorda un altro importante elemento simbolico nelle culture amerin-

aA

diane²⁰¹, che spesso era associato alla maturità sessuale delle donne, come nel caso degli Ojibwe, e potrebbe rappresentare la controparte femminile del simbolo fallico.

Anche nel corso della Cerimonia d’Inverno dei Kwakiutl si può trovare, sebbene non particolarmente enfatizzato, un simbolismo in chiave sessuale. Quando l’iniziato Cannibale (*hamatsa*) si appresta a rientrare dal suo soggiorno nella foresta, i membri della Società cerimoniale delle Foche, accompagnati dalla gente del villaggio, si recano incontro al nuovo Cannibale, cantando e cercando di indurlo a ritornare al villaggio e ad entrare nella casa delle cerimonie. L’iniziato, ancora dominato dalla furia “selvaggia” che caratterizza il mondo della foresta, dal quale non si è ancora staccato, tenta in vari modi di sfuggire ai suoi inseguitori, mentre un gruppo di assistenti cerca di ammansire l’iniziato con i canti e facendo risuonare i sonagli.

Ad un tratto compare la figura della *kenqalalela*, la compagna femminile del Cannibale, che intonando il suo canto si pone di fronte al Cannibale, completamente nuda, e, camminando all’indietro, attira lentamente l’iniziato entro la casa delle cerimonie dove si svolgerà la parte conclusiva della cerimonia.

La funzione di questo personaggio femminile non sembra risiedere nel suo potere di attrazione sessuale, dal momento che spesso questo ruolo era svolto da una parente dell’iniziato, una donna quindi con la quale era proibito avere relazioni sessuali. I canti che venivano intonati dalla donna sembrano piuttosto dare risalto al suo potere di pacificazione e di acquietamento rispetto alla furia da cui il Cannibale è ancora parzialmente dominato:

Yiyahamyyah. Io sono la vera ammansitrice di Baxbakwanusiwe [lo Spirito Cannibale]

Yiyahamyyah. Io strappo la corteccia di cedro rosso dalla schiena di Baxbakwalanusiwe

Mentre un altro canto dice esplicitamente: “È in mio potere di pacificarti, quando sei in stato di estasi”²⁰².

201. Lenik 2002: 229-231.

202. Boas 1897: 527.

La frenesia che pervade il danzatore Cannibale ha le caratteristiche di una furia guerriera, distruttrice e incontrollabile. A questa forza di distruzione, la *kenqalalela* oppone una forza di carattere opposto, che si manifesta quando ella mostra il suo corpo, ossia mostra la sua femminilità. La forza generativa, creatrice di vita, si contrappone così alla forza portatrice di morte ed è in grado di neutralizzarla e consentire al processo di acquietamento del Cannibale di iniziare. Le coppie di opposti potere creativo/potere distruttivo, donna/guerriero, vita/morte vengono in tal modo a sovrapporsi, costituendo una complessa intelaiatura di connessioni simboliche, sulla quale poggia l'intero apparato rituale della Cerimonia d'Inverno²⁰³.

Come si è visto, la fertilità è un elemento ricorrente in tutta la ritualità dei popoli amerindiani così come tra le popolazioni contadine dell'Europa, ma non solo. L'intima connessione tra la fertilità umana e la fecondità e riproduzione della natura è un tema di enorme diffusione. Nel mondo popolare europeo si esprime nella centralità delle coppie nuziali nei cortei carnevaleschi, nel comportamento lascivo dei Vecchi e delle Vecchie e nelle finte nascite che frequentemente vengono messe in scena.

aA

10. *L'Uomo Selvaggio*

La Società del Cannibale (*Hamatsa*), come si è già visto, costituiva la più importante tra le società cerimoniali dei Kwakiutl e svolgeva una funzione essenziale durante le celebrazioni della stagione invernale. Il Danzatore Cannibale personificava lo Spirito Cannibale (*Baxbakualanuxsiwae*), il "Cannibale al Margine Settentrionale del Mondo", o meglio, incarnava un essere umano che era stato da lui posseduto e trasformato in un essere "selvaggio" e cannibale. L'iniziazione dei nuovi membri che entravano a far parte della Società costituiva il momento centrale della Cerimonia d'Inverno. Gli iniziati dovevano sottomettersi a una complessa procedura rituale durante la quale si pensava che venissero rapiti dallo Spirito Cannibale e trasportati

nel profondo della foresta, dove rimanevano segregati per un certo tempo.

Al ritorno da questo periodo di segregazione rituale, gli iniziati si presentavano alle soglie del villaggio, con il corpo coperto di rami di abete, e si comportavano come se fossero posseduti dallo Spirito Cannibale: si mostravano dominati da una “furia” selvaggia che li rendeva feroci e affamati, distruggevano gli oggetti su cui potevano mettere le mani e cercavano di attaccare gli astanti o di azzannarli. Gli iniziati intonavano canti che esprimevano il desiderio di mangiare carne umana e di ingoiare vivi altri esseri umani. Attraverso una serie di canti, danze e azioni rituali, essi venivano gradatamente pacificati e ricondotti alla normalità, la loro “selvatichezza” veniva gradualmente addomesticata, venivano sottoposti ad alcune pratiche purificatorie e alla fine integrati nella Società come nuovi membri a pieno titolo.

Lo Spirito Cannibale, che si pensava prendesse possesso dell'iniziato durante il suo periodo di isolamento nella foresta, era descritto come un essere selvaggio, inquietante e mostruoso, che viveva al margine del mondo, nell'estremo Nord: una località associata all'oscurità, all'inverno e alla morte. In quanto essere selvaggio, cannibale, dominato da una furia incontrollabile e da una voracità insaziabile, l'*hamatsa* era preda di una entità selvaggia e inumana. Tuttavia, dal contatto con questa entità pericolosa e temibile, l'iniziato otteneva nuovi poteri e quelle qualità che contraddistinguevano gli appartenenti alla prestigiosa Società del Cannibale²⁰⁴.

Tra le maschere che partecipano alla Cerimonia d'Inverno si trova l'Uomo dei Boschi (*Beku's*), una figura mitica che secondo i Kwakiutl vive nelle profondità dei boschi e si impadronisce di coloro che muoiono affogati. Il suo corpo è freddo come il ghiaccio, un'altra caratteristica che lo mette in relazione con la morte. La sua abitazione è in effetti una variante dell'altro mondo e coloro che vi si recano, se accettano il cibo che viene loro offerto non possono più lasciare quel luogo. Così un racconto narra la vicenda di una donna che viene portata via da colui che lei crede il suo amante, ma che

si rivela essere il capo degli Uomini dei Boschi. L'abitazione nella quale era entrata nottetempo scompare al far dell'alba. Quando le vengono offerti dei salmoni arrostiti, la donna li mangia e così diventa impossibile per lei lasciare il paese di quell'uomo. Il salmone arrostito era in realtà legno marcio²⁰⁵. Il cibo dell'Uomo dei Boschi appare come cibo umano, ma in realtà è composto di legno putrido, rane e lucertole²⁰⁶.

Nelle cerimonie kwakiutl compare talvolta anche una maschera che rappresenta Dzonoqwa, la donna selvaggia della foresta, la donna cannibale mangiatrice di bambini.

Gli esseri soprannaturali definiti Dzonokwa, possono appartenere ad entrambi i sessi. Tuttavia la maggior parte delle rappresentazioni mostrano un essere femminile. Essi vivono nell'interno, nelle zone boschive o sulle montagne, dove sorgono le loro case, spesso al di là di un corso d'acqua.

Le Dzonokwa sono di colore scuro e guarnite di capelli neri, di foltissime sopracciglia e di abbondante pelosità sul volto. In genere esse hanno occhi infossati in orbite profonde o semichiuse, indice di una scarsa capacità visiva, mentre la bocca assume la tipica contrazione che il mostro utilizza per emettere il suo grido gutturale caratteristico. Questi esseri pronunciano le parole in modo particolare, aggiungendo una "h", un suono aspirato, davanti a ciascuna sillaba o all'inizio di ogni parola, adottando quella postura delle labbra protuberanti che si riscontra nelle maschere che li raffigurano. La loro voce è così forte da far tremare le travi del soffitto della loro casa. Esse sono delle gigantesse, poiché la loro dimensione è circa il doppio di quella degli esseri umani e sono dotate di grande forza, tanto da essere in grado di abbattere con le mani nude grandi alberi. Le Dzonokwa sono considerate capaci anche di spostarsi nel mondo sotterraneo. Alcuni racconti narrano come una Dzonokwa non possa essere uccisa finché la sua vita, che tiene nascosta nel nodo di un tronco, non venga colpita.

Spesso le Dzonokwa cercano di rapire dei bambini dai villaggi umani, per rinchiuderli in una cesta e portarli fino

205. Boas & Hunt, 1902: 502.

206. Boas 1935: 146.

alla loro abitazione nei boschi. Talvolta, per attirare i bambini fuori di casa, esse imitano la voce della loro nonna. Per questo motivo, la figura della Dzonokwa veniva usata come una forma di spauracchio per indurre i bambini all'obbedienza e al rispetto degli ordini dei genitori, minacciando che in caso contrario la Donna Selvaggia sarebbe venuta a rapirli. Essa viene descritta come una orchessa cannibale, la quale cattura i bambini per arrostarli e divorarli e spesso essa per rapirli chiude loro gli occhi con una colla prodotta da una sostanza rossa da lei masticata.

Tuttavia, pur essendo di una forza prodigiosa e di indole selvaggia, essa si presenta nei racconti come piuttosto stupida, tanto che spesso i bambini rapiti sono in grado facilmente di ingannarla e ucciderla per poi tornarsene a casa, portando con sé le cose trovate nell'abitazione dell'orchessa.

D'altra parte, talvolta l'incontro con questo essere può rivelarsi remunerativo, poiché la Dzonokwa dispone di ricchezze e poteri soprannaturali che può donare al suo visitatore²⁰⁷.

In una leggenda, dopo aver ucciso la Dzonokwa un gruppo di uomini trova la sua abitazione colma di cibo e di pelli, e il capo si impadronisce di una maschera, che porta il nome di "Maschera del Nido che Porta l'Incubo", con il costume di corteccia di cedro che l'accompagna, che d'ora in poi la sua famiglia potrà vantare come titolo di prestigio²⁰⁸. Un mito degli Awaitlala, un gruppo appartenente alla stessa famiglia linguistica dei Kwakiutl, racconta di una famiglia che decise di risalire un fiordo in barca per pescare i salmoni. Ma i salmoni messi ad essiccare sparivano costantemente. Del furto fu accusato il figlio in quanto, non essendosi sottoposto alle prove rituali prescritte per la sua età, non aveva così ottenuto la benevolenza degli spiriti. Il ragazzo allora fece i bagni rituali e uno spirito lo istruì e gli consegnò anche alcune pietre rotonde con le quali questi uccise i ladri di pesce, che altro non erano che una banda di Dzonokwa. Nell'abitazione della Dzonokwa furono trovati cumuli di ricchezze (carne, pellicce d'orso e di capra selvatica, bacche essiccate e tutti i salmoni rubati) e due piccole

207. Boas 1935: 144-146.

208. Lévi-Strauss 1979: 73.

orchesse. Il bottino e le due Dnonokwa bambine furono trasportate fino ad un villaggio, probabilmente al di là del territorio Awaitlala, ma sempre presso un gruppo Kwakiutl. Il padre che aveva assunto il nome cerimoniale di Dzonokwa, invitò “tutte le tribù”, offrì loro un gran banchetto e quando la festa raggiunse il momento più alto presentò le due Dzonokwa. Lo sgradevole odore che emanavano intossicò gli astanti e il giovane ne approfittò per uccidere molte persone. Vennero distribuite pelli e pellicce ai pochi rimasti e l'eroe tornato al suo paese eresse quattro statue di Dzonokwa a ricordo dell'impresa.²⁰⁹

Tra gli Irochesi, le Facce False sono incarnazioni di spiriti della foresta, i quali possono apparire ai cacciatori che si avventurano in luoghi remoti e isolati. Essi appaiono come individui semi-umani, che guizzano da un albero all'altro e che talvolta possono mostrarsi come teste prive di corpo, con lunghi capelli ondegianti. Queste creature della foresta possono accondiscendere a non molestare gli esseri umani in cambio di un'offerta di tabacco o di farina di mais. A capo di questa moltitudine si colloca la Grande Faccia Falsa, chiamata anche il Grande Gobbo (*hadu'i'gónah* in lingua onondaga), il più potente di questi esseri che vivono ai margini del mondo, nelle zone più inaccessibili²¹⁰. Spesso è descritto come un gigante, che porta un albero di pino come bastone con cui appoggiarsi mentre cammina²¹¹.

A questi esseri si attribuisce il potere di controllare le malattie. Attraverso i sogni essi istruiscono alcuni individui e li guidano nella creazione delle maschere, che riproducono le loro fattezze, e attribuiscono a coloro che le indossano il potere di curare le malattie e di scacciare le influenze negative. I personaggi mascherati che impersonano questi spiriti e che impiegano anche un lungo bastone su cui si appoggiano e il sonaglio di guscio di tartaruga, imitano il linguaggio gutturale e incomprensibile di questi esseri selvaggi, che si esprime con suoni nasali e ripetitivi: *ho ho ho ho*²¹².

aA

209. Id.: 68-70.

210. Fenton 1987: 27.

211. Id.: 123.

212. Id.: 27.

Anche le Facce di Mais impersonano degli esseri spirituali, che appartengono all'“altro lato del mondo”, dove le stagioni sono invertite rispetto al mondo attuale: quando qui è inverno là è estate e viceversa. Si tratta di esseri legati alla terra, che insegnarono agli umani le arti della caccia e dell'agricoltura. La loro comparsa durante la Cerimonia d'Inverno rappresenta simbolicamente il dono delle piante commestibili (il mais, le zucche e i fagioli) agli esseri umani²¹³. Entrambe le tipologie di maschere, le Facce False e le Facce di Mais, vengono considerate dagli Irochesi come “bisnonni” perché esistono sulla terra fin dalle origini del mondo, quindi prima della comparsa degli esseri umani²¹⁴.

Tra i popoli di lingua algonchina era diffusa la nozione di un gigante cannibale, chiamato *windigo* (con varianti nelle diverse lingue locali). Come nel caso di altre figure, anche il Windigo era descritto talvolta come un unico essere mitico, talaltra come un insieme di esseri dalle caratteristiche analoghe, che popolavano specialmente le regioni isolate e insospitate. Essi comparivano soprattutto in inverno e potevano aggredire i cacciatori che si avventuravano nelle foreste o i viaggiatori che percorrevano luoghi solitari, spinti da un'insaziabile voracità di carne umana e talvolta annunciati da un turbine di vento e di nevischio. Tale avidità era destinata a rimanere comunque inappagata e i Windigo si presentavano come esseri dall'aspetto smagrito e scheletrico, con lunghi denti, occhi prominenti e un cuore di ghiaccio. In effetti questa figura sembra strettamente legata alla morte, non solo per l'aspetto esteriore simile a un cadavere, ma anche per l'odore di decomposizione che emanavano e per la loro associazione con il freddo, il ghiaccio e la solitudine²¹⁵.

Tra gli Ojibwe e i Cree del Subartico esisteva la credenza secondo la quale alcuni individui potessero venire posseduti dallo spirito del Windigo. Costoro si pensava provassero un'incontenibile desiderio di uccidere e divorare i propri compagni di accampamento. In condizioni particolarmente difficili come quelle dell'ambiente nordico, poteva accadere talvolta che durante l'inverno un gruppo ridotto allo stremo per mancanza di cibo dovesse ricorrere a cibarsi dei

213. Id.: 54.

214. Id.: 315.

215. Johnston 1995: 221-22.

corpi dei compagni morti per evitare di morire di fame. Secondo la credenza dei Nativi, questi individui, una volta assaggiata la carne umana, venivano presi da un'inesorabile bramosia per questo cibo, trascurando qualsiasi altro alimento. Il loro cuore diveniva di ghiaccio, ed essi vedevano la gente che li circondava non più come esseri umani, ma come cervi, alci o altri animali da selvaggina. Essi dovevano venir uccisi prima che potessero assalire i loro compagni di accampamento.

Per un certo tempo gli antropologi hanno pensato che tale complesso corrispondesse a una delle cosiddette "sindromi culturalmente condizionate" o "psicosi culturalmente specifiche", forme patologiche legate a specifici contesti socio-culturali. Sembra piuttosto che si debba trattare di un complesso di rappresentazioni culturali e mitiche, alla luce del quale i membri di quelle culture hanno talvolta interpretato casi di individui affetti da particolari disturbi psico-patologici²¹⁶.

In tutto il Nord America indigeno si trova, oltre alla credenza in esseri giganteschi che vivono ai margini del mondo umano, anche quella nell'esistenza di un genere di esseri di piccola statura, che popolano le regioni più isolate e selvagge, i boschi e i luoghi dove si trovano antichi resti di tombe o di costruzioni del passato. Costoro erano considerati come esseri potenti e in parte temibili. Non necessariamente ostili o malevoli, si attribuiva tuttavia ad essi un carattere imprevedibile e impulsivo, che li poteva indurre a commettere scherzi o malignità ai danni del malcapitato che avesse dovuto incontrarli.

I Crow delle Grandi Pianure consideravano il Piccolo Popolo (che essi chiamavano *awakkule*) come esseri fondamentalmente benevoli, anche se potevano a volte indulgere in scherzi e disturbi. Essi vivevano in colonie, nelle regioni montagnose più remote. In alcuni luoghi che si sapevano frequentati da loro si lasciavano offerte e doni per attirarne la benevolenza. Essi potevano anche predire a una donna incinta di quale sesso sarebbe stato il nascituro: la donna lasciava in una località prestabilita due giocattoli, uno tipi-

aA

camente maschile e l'altro femminile. Ritornando sul posto il giorno dopo avrebbe riscontrato che gli "gnomi" avevano lasciato solo uno dei due, quello riferito al sesso del bambino che sarebbe venuto a nascere²¹⁷. Tra i Lakota invece i piccoli esseri dei boschi, chiamati "Abitatori degli Alberi" (*čanotila*), erano entità malevole, che facevano perdere nei boschi gli esseri umani. Vedere uno di questi esseri significava che qualche parente della persona che aveva avuto quell'esperienza era destinato a morire nel prossimo futuro.

Tra gli Irochesi, il Piccolo Popolo era costituito da esseri dai poteri straordinari, che vivevano nelle foreste e avevano il compito di controllare le forze della natura. Secondo un racconto, un giorno un cacciatore incontrò alcuni di questi strani esseri, i quali lo invitarono a condividere il loro pasto. Durante la festa che si svolse in quell'occasione, l'uomo assistette alle danze e alle cerimonie che il Piccolo Popolo aveva messo in pratica e, una volta ritornato al suo villaggio, volle riprodurle, introducendo così la Danza delle Tenebre. Quando fece ritorno al villaggio scoprì che era passato molto tempo da quando era stato via, tanto che la gente era convinta che egli fosse ormai morto. Quello che nel mondo del Piccolo Popolo sembra essere un periodo di pochi giorni si rivela, nel mondo umano, corrispondere a diversi anni. La cerimonia della Danza delle Tenebre si deve svolgere al buio, di notte, in un edificio dove tutte le fonti di luce sono state spente, allo scopo di curare un malato e comporta invocazioni agli spiriti dei defunti. Il Piccolo Popolo infatti, per il fatto di vivere nelle profondità della terra, in una sorta di "altro mondo", è strettamente associato al mondo dei morti²¹⁸.

I Seneca chiamano il Piccolo Popolo *ohdowa* e li considerano spiriti abitanti nel mondo sotterraneo. Essi erano chiamati i "cacciatori" perché combattevano contro i mostri che popolavano la terra ed erano ritenuti i guardiani delle porte d'accesso al mondo inferiore. Nei luoghi dove avevano tenuto le loro feste e danze si potevano individuare cerchi di erba schiacciata.

217. Frey 1987: 68.

218. Parker 1913: 119-121.

Le caratteristiche di questi esseri sono straordinariamente simili a quelle dei loro omologhi del folklore europeo. Essi sono strettamente connessi con il mondo della natura, abitano i boschi, i laghi, le colline e le zone selvagge, comunicano con gli animali e sono i guardiani di luoghi particolari. Sono associati con i morti, come se essi e gli spiriti dei defunti condividessero lo stesso regno indefinito che si trova nel mondo sotterraneo. Infine, essi dimostrano uno spiccato interesse per i bambini degli umani e talvolta cercano di prelevarne alcuni e di portarli nel loro mondo²¹⁹.

I personaggi mascherati si ispirano spesso a figure di Uomini Selvaggi, esseri che si collocano in una regione di confine tra il mondo umano e il mondo non-umano, spesso coperti di peli, con i capelli lunghi e incolti, armati di un grosso bastone. Le figure ingobbite, vestite di pelli di animali, con maschere contornate di lunghi capelli, recanti un lungo bastone in mano, che irrompono nel villaggio durante la stagione invernale sia tra gli Irochesi che nei paesi delle Alpi svizzere costituiscono un'analogia impressionante e difficilmente risolvibile con la semplice casualità.

aA

11. *Lo sguardo del Folle*

Abbiamo già descritto, tra i protagonisti della Cerimonia d'Inverno dei Kwakiutl, la figura del "Danzatore Folle" (*nulmal*), che si distingue per un comportamento particolarmente violento, una vera esplosione di furia distruttiva e incontrollata. Il danzatore *nulmal* è anch'esso associato al mondo selvaggio della foresta, in quanto iniziato da esseri spirituali misteriosi, chiamati *atlase mk*, che abitano un'isola galleggiante sulle acque di un lago, nel profondo della foresta. Al ritorno dal periodo di iniziazione nella foresta, il futuro Danzatore Folle si trova in uno stato di vera e propria "pazzia": nel mito si racconta come il primo iniziato a questa funzione ritornò al villaggio dopo il soggiorno nella foresta mostrando un comportamento da "pazzo", dal suo naso colava una gran quantità di muco, che egli inghiottiva e si spalmava sul corpo, urinava e defecava senza ritegno e

solo a fatica si riuscì ad “addomesticarlo” e a ricondurlo a un comportamento normale²²⁰.

A questo personaggio si può avvicinare l'*heyoka*, che tra i Lakota delle Grandi Pianure è un individuo che ha ottenuto una visione da parte dello Spirito del Tuono o di uno dei suoi assistenti (l'aquila, il falco, la rondine). Il contatto con il Tuono impone a colui che ha ricevuto la visione una serie di comportamenti peculiari, che ne fanno una sorta di clown, il quale si comporta con atti contrari alla norma, buffi e ridicoli²²¹. In primavera, dopo che il tuono ha fatto udire la sua voce per la prima volta, si celebrava l'*heyoka kaga*, una cerimonia pubblica in cui coloro che avevano ottenuto una visione dal Tuono si presentavano alla comunità con vestiti stracciati e comportandosi come “folli”. Durante la cerimonia veniva messa a bollire carne di cane e gli *heyoka* mostravano la propria abilità nell'estrarre pezzi di carne dall'acqua bollente senza scottarsi. Il comportamento di questi personaggi rituali ha suscitato un vivo interesse tra gli studiosi²²², ma è rimasto un enigma che sfida le interpretazioni degli esperti.

461

Egli viola sistematicamente i costumi accettati. È sciocco, rumoroso, iperattivo. È spaventoso proprio per la sua stranezza [...] Egli è lo specialista del comportamento oppositivo. La sua potenza magica (religiosa) deriva non solo dalla sua abilità nell'ignorare senza danni le proibizioni alle quali le persone normali sono inestricabilmente vincolate, ma anche dalla sua particolare condizione di “sospensione”. Egli è al di fuori della società, al di fuori della normalità, e attende all'infinito una ridefinizione e un recupero cerimoniale²²³.

Queste figure di “clown rituali” possono essere considerate come la controparte del personaggio mitologico chiamato *trickster*, anch'esso una figura alquanto enigmatica e difficilmente riconducibile a un insieme definito di caratteri e di funzioni²²⁴. Entrambi sembrano volti a rappresentare gli

220. Boas 1897: 468-69.

221. Densmore 1918: 158; Walker 1980: 155-157.

222. Handelman 1981; Lewis 1974; 1982.

223. Lewis 1990: 151.

224. Ricketts 1966.

estremi limiti del comportamento e delle possibilità dell'essere umano: sono esploratori delle regioni di confine tra ordine e disordine, tra legge e casualità, tra consapevolezza e incoscienza, tra realtà e finzione.

Nella cerimonia dell'Okipa tra i Mandan il personaggio chiamato "il Folle" (*oxinhede*), impersonava una figura di questo genere: un essere sregolato e selvaggio, un cannibale, che recava in mano un bastone con in cima una testa umana; egli proveniva dal sole e recava dipinte sul corpo le immagini del sole, della luna e delle stelle.

I bisonti figliavano in primavera, intorno ai mesi di Aprile e Maggio. Qualche mese più tardi, con l'avanzare dell'estate, iniziava la stagione degli accoppiamenti, nei mesi di Luglio e Agosto. La cerimonia dell'Okipa dei Mandan conteneva numerosi elementi che sottolineavano questo aspetto. Il personaggio chiamato il Folle si presentava con un enorme pene e si comportava in modo buffo e ridicolo, imitando i maschi di bisonte nella monta delle femmine durante la stagione degli accoppiamenti²²⁵. Sembra che questa forma di amplesso con i danzatori che impersonavano i bisonti fosse un atto necessario per la riproduzione degli animali. Le caratteristiche di questo personaggio indicano anche che le forze generative erano viste come benefiche e necessarie ad assicurare la continuità della vita, ma anche potenzialmente pericolose e distruttive. Il Folle incarnava anche il lato oscuro e inquietante del mondo e si identificava con il Sole cannibale della mitologia dei Mandan. È interessante notare il particolare del lungo bastone con in cima una piccola sfera che rappresentava una testa umana, perché questo ricorda in maniera sorprendente un attributo tipico del Folle medioevale, la *marotte*, uno scettro sormontato da una testa umana, che spesso rappresentava il Folle stesso²²⁶.

aA

Tra gli Ojibwe delle Pianure, il Windigokan è un clown cerimoniale che si comporta in modo contrario alla norma. Il nome di questo personaggio deriva dal Windigo, un mitico

225. Bowers 1950: 145.

226. Willeford 1969.

gigante cannibale dal cuore di ghiaccio, che si ritrova nella mitologia di gran parte dei popoli di lingua algonchina del Nord-Est. Il Danzatore Windigo è inoltre associato allo Spirito del Tuono, in modo simile all'*heyoka* dei Lakota, che ottiene il suo ruolo di buffone cerimoniale da una visione del Tuono. I danzatori Windigokan formano infatti una società sacra, che riunisce coloro che hanno avuto un'esperienza visionaria inviata dallo Spirito del Tuono²²⁷.

Essi indossano maschere, con il tipico lungo naso pendente, un costume di stracci e adottano un comportamento contrario alla norma in numerose occasioni, specialmente durante importanti rituali, come la Danza del Sole. In alcuni gruppi, la società dei danzatori Windigo include anche un personaggio chiamato il "cacciatore", caratterizzato da una vistosa gobba sul dorso e impugna un arco e delle frecce storte, perciò impossibile da usare efficacemente. I clown rituali sono particolarmente conosciuti per i loro poteri di cura, oltre che per i loro atteggiamenti scherzosi e irriverenti. In anni recenti la loro partecipazione al rito della Danza del Sole è andato progressivamente intensificandosi²²⁸.

aA

463

I Folli sono una variante solo parzialmente diversa delle figure già descritte. Se l'orso e l'Uomo Selvaggio rappresentano le zone di confine tra umanità e animalità, tra villaggio e foresta, il Folle rappresenta l'intersezione tra norme sociali e comportamento disinibito, tra ragione e istinto, tra ordine e disordine mentale. I Danzatori Folli e i Buffoni cerimoniali dei rituali amerindiani sembrano quindi ricondurre alle figure dei Folli medioevali, agli Arlecchini e ai Kurenti delle mascherate popolari europee.

Un insieme così vasto e articolato di elementi che si intrecciano e si richiamano non può essere quindi trascurato o considerato irrilevante. Tuttavia, non si può nascondere che esso ponga una serie di questioni teoriche di grande portata e di non facile soluzione. L'antropologo Robert Ritzenthaler ritiene che tali analogie siano un esempio stupefacente di "parallelismo senza diffusione", una formulazione bizzarra,

227. Smallman 2014.

228. Hirschfelder & Molin 1992: 326.

che si limita a prendere atto dell'esistenza di una connessione senza essere in grado di spiegarla²²⁹. È ovvio infatti che le culture indigene americane non sono state influenzate dai contadini europei nell'elaborazione di questi rituali, tanto che queste somiglianze sorpresero e incuriosirono i missionari francesi che le osservarono per la prima volta, né è possibile, l'inverso. Ma allora come dare conto di queste analogie? Cosa vuol dire "parallelismo"? Dalla formulazione di Ritzenthaler sembrerebbe doversi inferire che, senza un qualche motivo plausibile, in due regioni del mondo totalmente indipendenti popoli diversi hanno creato un insieme di elaborazioni rituali che risultano straordinariamente simili. Una pura coincidenza?

Per coloro che sono appassionati di letteratura giallistica non sarà una novità sentirsi dire che le coincidenze non esistono e che se le prove in un'indagine rivelano una correlazione tra fatti che sembrano apparentemente indipendenti, quella correlazione deve avere una spiegazione. Se escludiamo la diretta trasmissione dall'Europa all'America, o viceversa, e se escludiamo inoltre l'ipotesi che alla base di queste creazioni simboliche vi sia una qualche forma di struttura universale della mente umana che produce ovunque gli stessi risultati, un'ipotesi che finora non è stata dimostrata in modo convincente, allora che cosa rimane? Secondo la famosa espressione di Sherlock Holmes, il personaggio creato da Conan Doyle, "quando si è eliminato l'impossibile, quello che rimane, *per quanto improbabile*, deve essere la verità"²³⁰. Seguendo questa massima, l'ipotesi che rimane, dopo aver scartato le varie teorie inverificabili o impossibili, per quanto sia *improbabile* e difficile da comprovare, è quella di un nucleo originario mitico-simbolico, dal quale sono stati sviluppati i vari rituali, risalente ad un'epoca molto antica, per la precisione all'epoca paleolitica, prima che gruppi di cacciatori cominciassero a trasferirsi dal Vecchio al Nuovo Mondo, in una serie di periodiche migrazioni

aA

229. Conversazione con William Fenton del 19 dicembre 1968, riportata da Fenton 1987: 499.

230. "How often I have said to you that when you have eliminated the impossible, whatever remains, *however improbable*, must be the truth?" (Conan-Doyle 1902: 69). *Il Segno dei Quattro* (*The Sign of the Four*), da cui è tratta questa citazione, venne pubblicato per la prima volta sulla rivista *Lippincott's Monthly Magazine* nel febbraio 1890.

che portarono progressivamente al popolamento del continente americano²³¹. Dobbiamo poi ritenere che successivamente, questa volta sì in modo parallelo e indipendente nei due continenti, il rituale stagionale, che anticamente doveva essere una celebrazione della rinascita primaverile della vegetazione e della rigenerazione delle specie animali, venne a inglobare anche i riti agricoli e la propiziazione dei raccolti e della fertilità dei campi.

12. *Questione di naso*

Terminiamo questo percorso comparativo ponendo attenzione ad un motivo che sarebbe (come lo è stato dalla maggior parte degli studiosi) passato del tutto inosservato o trascurato, se non fosse emersa la sua ricorrenza insistente in molteplici contesti e parallelamente nel mondo amerindiano e nel mondo popolare europeo.

Nella sua descrizione, che abbiamo riportato più sopra, di una maschera irochese nel villaggio di Onondaga, John Bartram si soffermava a sottolineare un carattere peculiare: il lungo naso che la caratterizzava. In effetti tra le maschere irochesi si trova quella di *hagondes* (“Lungo Naso”), una sorta di clown cannibale, la cui maschera era utilizzata soprattutto per spaventare e disciplinare i bambini²³². Questo particolare non deve però far pensare a una semplice “invenzione” a scopo pedagogico, poiché il termine *hagondes* veniva impiegato per designare un particolare genere di esseri che vivevano nei boschi e talvolta erano stati visti dagli anziani mentre si aggiravano intorno al villaggio. Fenton raccolse la testimonianza di Henry Redeye, il quale dichiarava di aver un giorno scorto uno di questi esseri,

465

231. Al termine del suo ammirevole lavoro comparativo sui Carnevali europei, Kezich propone un itinerario interpretativo molto simile a quello avanzato nel presente contributo. Sottolineando la fecondità dell'ipotesi di Frazer, secondo la quale le cerimonie popolari dell'Europa contadina potevano essere ricondotte ad antichi riti di fertilità di una religione agraria, ipotesi ingiustamente accantonata e perfino ridicolizzata da molti studiosi contemporanei, Kezich individua l'elaborazione originaria delle maschere invernali nella prima fase del passaggio all'economia neolitica, con l'equiparazione simbolica tra fertilità della terra e fecondità della donna (Kezich 2015: 464-467). Se il parallelismo con i dati dell'America indigena che qui viene proposto ha un senso, allora è necessario far arretrare ancora l'elaborazione del nucleo simbolico originario ad un'epoca precedente, quella dei cacciatori paleolitici.

232. Fenton 1987: 167.

il cui naso era così lungo che quasi toccava il suolo²³³. Ma anche tra i Kwakiutl, come abbiamo visto, una caratteristica distintiva della maschera dei *nulmal* (Danzatori Folli) era un lungo naso prominente. Anche in questo caso osserviamo una correlazione tra lungo naso e comportamento buffonesco e disordinato. Gli spiriti rappresentati dai danzatori *nulmal*, chiamati *atlasemk*, si pensava abitassero su un'isola in mezzo a un lago, avevano un naso enorme e i loro corpi erano completamente ricoperti di moccolo. Come abbiamo già riportato, il racconto della prima iniziazione da parte di questi esseri descrive l'iniziato, al suo ritorno dalla foresta, come "pazzo", con il naso che colava continuamente, del cui muco egli si nutriva e si cospargeva il corpo²³⁴.

Un simile comportamento "folle" si ritrova anche presso i popoli delle Pianure, dove compaiono figure come l'*heyoka*, il buffone cerimoniale dei Lakota. Un *heyoka* mascherato raffigurato nel volume di Thomas Lewis²³⁵ mostra il volto coperto da una maschera di pelle o di stoffa, con un grosso naso pendente. Analogamente, la fotografia di un *heyoka* scattata nella riserva di Standing Rock, South Dakota, pubblicata da Reginald e Gladys Laubin, mostra un personaggio vestito con abiti consunti e indossante una maschera di stoffa scura con un lungo naso appuntito²³⁶. Tra i Cree e gli Ojibwe delle Pianure i *windigo* sono giganti cannibali, che vengono impersonati da danzatori durante le celebrazioni della Danza del Sole. Questi danzatori si comportano come clown rituali, compiendo gesti ridicoli e "parlando al contrario", dicendo cioè il contrario di quello che vogliono significare. Una maschera dei Cree in tela da Danzatore Windigo, raccolta nel 1936 e conservata presso il Denver Art Museum, mostra un volto inespressivo con occhi piccolissimi e un lungo naso a carota²³⁷. Simili maschere sono descritte anche per gli Ojibwe delle Pianure²³⁸. Infine, tra gli Assiniboini troviamo una Danza dei Folli (*Fool Dance*) celebrata a scadenza non fissa e talvolta associata alla Dan-

233. Id.: 168.

234. Boas 1897: 468.

235. Lewis 1990: 142.

236. Laubin 1977: 213.

237. Darnell 2001: 648.

238. Skinner 1914: 503.

za del Sole²³⁹. Le maschere indossate per questa danza e fotografate nel 1952 da J.W. Wellington mostrano spesso dei nasi prominenti²⁴⁰. Alanson Skinner aveva segnalato la somiglianza delle maschere dei Cree e Ojibwe delle Pianure con le Facce False degli Irochesi²⁴¹, ma solo per ipotizzare una derivazione dovuta all'influsso irochese.

In nessuno di questi casi è stata posta una particolare attenzione da parte degli studiosi al dettaglio del lungo naso e della sua costante associazione con personaggi dal comportamento "selvaggio", clownesco, derisorio e irriverente. La completa indifferenza da parte degli etnografi ha comportato quindi la mancanza di qualsiasi spiegazione sul significato di questa caratteristica del costume cerimoniale.

Questo ha qualcosa a che fare con i Carnevali europei? La risposta è: certamente sì, anche se troviamo una situazione del tutto simile a quella americana. Gli studiosi di folklore e tradizioni popolari hanno sostanzialmente trascurato questo aspetto o l'hanno soltanto sfiorato, considerandolo un dettaglio del tutto insignificante. Eppure fin dalle origini della Commedia dell'Arte, la forma più antica di maschera, dalla quale probabilmente discendono un po' tutte le altre, lo Zanni, è caratterizzata essenzialmente per il suo lunghissimo naso²⁴². Ma ancora nei Carnevali contemporanei troviamo figure come i Klöckler, nella Sarntal (in provincia di Bolzano), vestiti di stracci e provvisti di lunghi nasi rossi²⁴³. Analogamente in Val di Fassa, in Trentino, compare la figura del *bufón*, "il personaggio più insolente e trasgressivo del carnevale", che indossa una maschera caratterizzata da un enorme naso, all'estremità del quale viene spesso appeso un cornetto rosso o un altro piccolo oggetto²⁴⁴. Kezich²⁴⁵ segnala l'ampia diffusione dei lunghi nasi nelle maschere di varie regioni, dai vecchi Krampus di Tamin, prima che venissero sostituiti dalle maschere in legno, agli Esel di Stills

239. Dusenberry 1962: 137.

240. DeMallie & Miller 2001: 580.

241. Skinner 1914: 504.

242. Mignatti 2007: 21.

243. Kezich 2015: 79.

244. Kezich 2015: 203; Kezich & Poppi 2006: 22-24.

245. Kezich 2015: 79.

e ai Kukeri della Tracia, senza però offrire alcuna ipotesi di interpretazione per questa caratteristica.

Come possiamo spiegare la presenza di questi lunghi nasi in personaggi appartenenti a mondi culturali così distanti e diversi? Attraverso il confronto degli attributi di queste figure mascherate emergono alcuni tratti comuni: si tratta sempre di personaggi caratterizzati da un comportamento buffonesco, spavaldo, trasgressivo, sovente esplicitamente equiparato alla “follia”, alla “pazzia”. Sono tutti agenti del disordine, incarnazioni di esseri che provengono dall'altrove, dai margini del mondo umano. Essi si mostrano capaci di trasgredire le norme sociali e i codici di comportamento, di scavalcare le frontiere tra le diverse sfere in cui la realtà viene culturalmente suddivisa e ordinata, e in tal modo di mostrare una particolare capacità di transitare da una dimensione all'altra, da un mondo all'altro. Come le “divinità del disordine” descritte da Bertrand Hell, essi mostrano le caratteristiche della mobilità che attraversa i confini e trascura le regole, dell'ambivalenza, della pluralità, dell'imprevedibilità, dell'aggressività esuberante e incontrollata²⁴⁶. Tuttavia, questi comportamenti anomali non sono solo trasgressivi e distruttivi, essi introducono nell'ordine del mondo una zona fluida, mobile, mutevole, la nebulosità del possibile alternativo. E il possibile è agente motore dell'azione, della creatività, della scelta²⁴⁷. In sintesi, il disordine è anche portatore di fertilità e di energia vitale. Per questo motivo i morti o gli spiriti che invadono il mondo umano durante le cerimonie stagionali d'inverno sono portatori non solo di disordine e di sconvolgimento, ma anche di forza creativa e generativa. Il naso, come l'immagine più esplicita del fallo, rappresenta questa dimensione fecondante delle forze del disordine.

La scelta di questa direzione per cercare un'interpretazione delle maschere dal lungo naso può essere avvalorata dal caso delle maschere dei Danzatori Folli (*nulmal*) tra i Kwakiutl, caratterizzate, come abbiamo visto, da lunghi nasi colanti. Il muco, di cui sono cosparsi i primi iniziati leggendari a questa funzione rituale, viene lanciato simbo-

aA

246. Hell 2012: 38-39.

247. Id.: 39.

licamente sugli astanti dal Danzatore Folle durante la sua performance, non in segno di spregio, bensì come gesto ben augurale. Infatti, la funzione simbolica del muco viene rivelata da un racconto, ampiamente diffuso nella regione del Nord-Ovest, che racconta di un bambino nato dal muco nasale. In una variante tra le più diffuse, una donna addolorata per la scomparsa della sua bambina, rapita da una Donna Cannibale, piange incessantemente e dal suo naso cola a terra del muco, il quale comincia a prendere forma e si tramuta in un bambino, che cresce in modo miracoloso e sarà destinato a divenire un grande eroe²⁴⁸.

Il lungo naso è quindi un simbolo della fecondità e forza generativa che proviene dall'altrove, da un "altro" mondo, portate nel mondo umano da figure trasgressive e inquietanti che incarnano il disordine. Simbolo di quella necessità, avvertita da numerose culture umane, di aprirsi temporaneamente al disordine per incorporarne le proprietà creative e di rinnovamento, almeno una volta all'anno, quando, nell'interstizio tra un ciclo annuale e l'altro, si aprono provvisoriamente le porte che separano il mondo umano dagli altri mondi, i mondi degli spiriti e dei morti.

248. Thompson 1929: 10-191.